



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

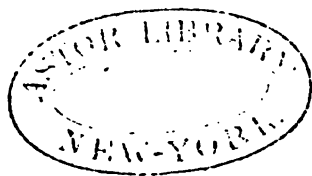
En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>



EXELECTORALI
BIBLIOTHECA SERENISS
VTRIVSQ[UE] BAVARIE
DVX CVM
MDCCXCVI

c

Œ U V R E S
DE MESSIRE
ANTOINE ARNAULD,
DOCTEUR DE LA MAISON ET SOCIÉTÉ
DE S O R B O N N E.



ŒUVRES

DE MESSIRE

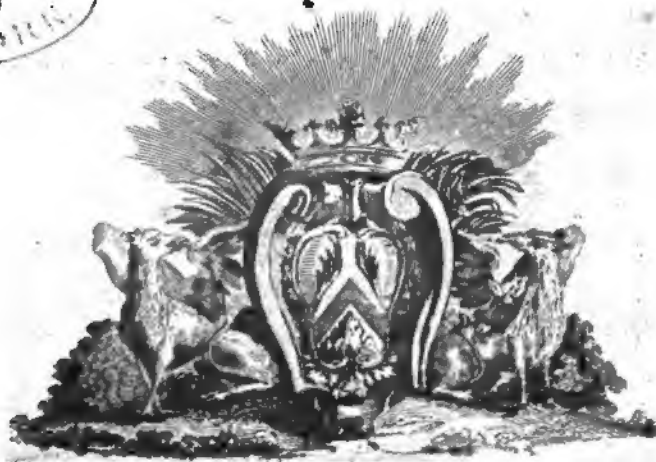
ANTOINE ARNAULD,

DOCTEUR DE LA MAISON ET SOCIÉTÉ

DE SORBONNE.

TOME QUARANTIEME,

Contenant les cinq derniers Nombres de la septieme Classe.



14 A PARIS, & se vend à LAUSANNE,
Chez SIGISMOND D'ARNAY & COMPAGNIE.

M. DCC. LXXX

Les Ouvrages contenus dans ce Tome sont :

S E P T I E - M E C L A S S E .

- N°. X. Avis à l'Auteur des Nouvelles de la République des Lettres , sur ce qu'il avoit dit en faveur du P. Malebranche , touchant les plaisirs des Sens. page 1
- N°. XI. Differtation sur le prétendu bonheur des plaisirs des Sens ; pour servir de réplique à la Réponse qu'a faite M. Bayle , pour justifier ce qu'il a dit sur ce sujet dans ses Nouvelles de la République des Lettres du mois d'Août 1685 , en faveur du P. Malebranche , contre M. Arnauld. 10
- N°. XII. Quatre Lettres de M. Arnauld au P. Malebranche , de l'an 1694 , sur deux de ses plus insoutenables opinions. 69
- N°. XIII. Differtation latine de M. Arnauld sur la vue des Vérités en Dieu. 111
- N°. XIV. Regles du bon sens , pour juger des Ecrits polémiques dans des matieres de Science , appliquées à une dispute entre deux Théologiens touchant cette question métaphysique : *Si nous ne pouvons voir les vérités nécessaires & immuables que dans la Vérité souveraine & incréée.* 153
-



A V I S
A L'AUTEUR DES NOUVELLES
D E
LA RÉPUBLIQUE DES LETTRES (a)

[Sur ce qu'il avoit dit en faveur du P. Malebranche, touchant le Plaisir
des Sens, &c.]

Voilà, Monsieur, les Avis que je vous ai adressés dès le mois passé. VII. CL.
N°. X.
Vous y avez répondu d'une manière fort bonnête & fort civile, & en témoignant beaucoup d'estime pour la personne de M. Arnauld. Mais en même temps que vous déclarez que les difficultés que je vous y avois proposées, ne vous avoient pas fait changer de sentiment, vous vous excusez d'y répondre, pour n'en avoir pas le loisir. Puis donc que notre différent n'a pu être terminé par cette voie, je me suis trouvé engagé de chercher quelqu'autre moyen, de satisfaire à ce que j'ai cru devoir à la vérité & à la justice. Je n'en ai point trouvé d'autre que de m'adresser à un Juge que vous ne pouvez pas récuser, puisque vous l'avez choisi vous-même. C'est-

(a) [Sur l'édition faite à Delf, chez la Veuve de Jager, en 1685.]

Philosophie. Tome XL.

A

2 AVIS A L'AUTEUR DES NOUVELLES

VIICL. à-dire, *Monfieur*, que je me fuis fenti obligé de défendre *M. Arnauld* devant le public, comme c'est devant le public que vous avez pris le parti de fon adverfaire en faveur des Plaiſirs des Sens, & que, touchant la Liberté, vous lui avez attribué une opinion condamnée par tout ce qu'il y a dans l'Eglise de Théologiens Catholiques. C'est, *Monfieur*, ce qui m'a porté à faire imprimer ces Avis, ayant perdu l'eſpérance que j'avois eue, que vous les pourriez vous-même donner au public, en lui en laiffant le jugement. Je n'ai pas oſé en faire autant de votre Réponſe, parce que j'ai cru que cela ne m'étoit pas permis, mais que je devois vous laiffer la liberté de la publier ſi vous le jugez à propos. Ce 10 Octobre 1685.

Comme il paroît, *Monfieur*, que vous ne trouvez pas mauvais que l'on vous avertiſſe des choſes contraires à la vérité ou à l'équité, qui vous pourroient être échappées en écrivant vos Nouvelles, & qu'en diverſes occasions vous avez reconnu que vous vous étiez trompé, j'ai cru que vous ne prendriez pas en mauvaife part, que je vous parlaſſe de deux choſes, qui ne me paroiffent pas juſtes dans le jugement que vous avez fait du premier Livre de *M. Arnauld*, contre le Syſtème du *P. Malebranche*, dans vos Nouvelles du mois d'Août dernier.

La premiere eſt, ce que vous dites en la page 860.

L'Auteur montre, que le nouveau Syſtème eſt ſujet aux mêmes inconvéniens & à de plus grands, & par occaſion, il explique de quelle façon on peut aimer & craindre les créatures. Il y a beaucoup d'apparence que la plupart des Lecteurs trouveront fort évident ce qu'on dit ici, & bien plus raifonnable que la longue diſpute où *M. Arnauld* eſt entré, touchant ce que le *P. Malebranche* avoit dit du Plaiſir des Sens.

Vous louez un endroit de ce Livre, pour en blâmer un autre comme peu raifonnable. Mais ce que vous ajoutez eſt beaucoup plus défobligeant; puifque vous y faites entendre, que ce Docteur peut être ſoupçonné d'avoir voulu chicaner ſon adverfaire, afin de le rendre ſuſpect du côté de la morale, & qu'il n'y a que le ſerment de bonne foi qu'il a fait dans la Préface de ſon Livre, qui puiſſe empêcher qu'on n'ait de lui cette penſée.

Mais ceux, dites-vous, qui auront tant ſoit peu compris la doctrine du *P. Malebranche* s'étonneront ſans doute, qu'on lui en faſſe des affaires. S'ils ne ſe ſouviennent pas du ſerment de bonne foi, que *M. Arnauld* vient de prêter dans la Préface de ce dernier Livre, ils croiront qu'il a fait des chicanes à ſon adverfaire, afin de le rendre ſuſpect du côté de la morale.

Suppoſons donc que ce ſerment ne fût point dans la Préface, & voyons ſi ce qui eſt dans le Livre, eſt de foi-même capable de donner cette méchante idée de *M. Arnauld*: qu'il fait des chicanes à ſon adver-

faire pour le rendre suspect du côté de la morale. Il est aisé, Monsieur, de VII. C.
vous faire voir, qu'il n'y a rien de plus mal fondé. N°. X

1°. Ce n'est pas chicaner son adverfaire que de rapporter très-fidèlement un point de sa doctrine, qui regarde la matiere la plus importante de toute la morale, & de prendre un soin tout particulier d'y joindre toutes les explications & les limitations qu'il y met en divers endroits, & principalement celles qui pourroient rendre sa doctrine plus plausible. Or c'est ce qu'a fait M. Arnauld, en réduisant à cinq Propositions tout ce qu'a dit le P. Malebranche sur les Plaisirs des Sens ; dont *la quatrième est ; qu'il faut faire ces plaisirs, quoiqu'ils nous rendent heureux.*

2°. Ce n'est point l'avoir voulu chicaner, & lui faire un méchant procès, que d'avoir remarqué, comme fait M. Arnauld, que cette Proposition, *les Plaisirs des Sens rendent heureux ceux qui en jouissent*, peut être prise en deux manieres : ou selon les idées populaires, selon lesquelles on tient pour heureux tous ceux qui sont contents, parce qu'eux-mêmes se croient heureux : ou selon la vérité, reconnue par tous les Philosophes, mêmes Payens, selon laquelle on n'appelle *bonheur*, que la jouissance du souverain bien, dont la principale propriété est, d'être désiré pour lui-même, *quod est propter se expetendum*. Et d'avoir déclaré, que ce n'est point dans le premier sens qu'il combattoit cette Proposition, mais seulement dans le second, l'Auteur qu'il réfutoit faisant profession de parler exactement, sans s'arrêter aux preuves vulgaires. Outre que ce seroit une étrange confusion dans la Morale, lorsqu'on la traite en Philosophe dans des livres dogmatiques, & non pas en Orateur dans des discours populaires, que de changer les notions des principales choses qui s'y traitent, en prenant les termes les plus communs, tel qu'est celui de *bonheur*, ou de *ce qui rend heureux*, en des sens éloignés, dans lesquels aucun Philosophe ne les auroit jamais pris.

3°. Ce n'est pas avoir eu dessein de lui faire des affaires mal-à-propos, que de faire un Chapitre exprès, *« où on rapporte diverses raisons, qui ont empêché qu'on n'ait expliqué cette Proposition, les Plaisirs des Sens rendent heureux ceux qui en jouissent, d'une maniere plus favorable & moins choquante, comme on l'auroit bien voulu »*. Je veux croire que vous ne vous êtes pas souvenu de ce Chapitre, lorsque vous avez porté un jugement si désavantageux de cet endroit du Livre de M. Arnauld ; parce que si vous vous en étiez souvenu, il n'y auroit pas eu de bonne foi de le dissimuler. Car si ces raisons sont bonnes, il falloit s'y rendre ; & si elles ne vous paroissent pas bonnes, vous deviez montrer en quoi elles ne valaient rien : ce qu'on ne croit pas qui vous fût facile, n'y

VII. CL. ayant rien , ce semble , de plus clair & de plus convaincant , & sur-tout N°. X. la dernière.

4°. Ce n'est pas vouloir rendre un Auteur suspect d'avoir une méchante morale , que de reconnoître , qu'il recommande fort de *fuir les Plaisirs des Sens* , quoiqu'on lui représente en même temps , que ce n'est pas un bon moyen de porter à les fuir , que de dire tant de fois , qu'ils rendent heureux ceux qui en jouissent. Souvenez-vous que dans vos Nouvelles du mois de Septembre de l'année dernière , en parlant de la *Défense* de M. Arnauld , vous avez reconnu , *comme une doctrine fort sensée* , " que » ce n'est point blésser l'amitié , que de se servir , pour combattre les sen- » timents d'un ami , que l'on croit faux , de cette sorte de preuve , qu'on » appelle dans l'Ecole *per reductionem ad absurdum* ; parce que ces ar- » guments ne consistent pas à tirer une absurdité de la doctrine que l'on » combat , en attribuant cette absurdité à celui contre qui l'on dispute , » mais en espérant , au contraire , que la vue de cette absurdité , que l'on » fait voir être une suite de son opinion , l'obligera de demeurer d'ac- » cord , que son opinion est insoutenable ". Or c'est tout ce que fait M. Arnauld sur cette Proposition du P. Malebranche : *Que les Plaisirs des Sens rendent heureux ceux qui en jouissent*. Il l'a combattue par les mauvaises suites qu'elle peut avoir ; mais il ne lui attribue pas ces mauvaises suites. Il suppose , au contraire , qu'il est fort éloigné de les approuver , & c'est pour cela qu'il les lui fait envisager , afin que l'éloignement qu'il en a lui fasse abandonner un sentiment qui pourroit naturellement causer de fort mauvais effets. On peut voir que c'est ainsi qu'il en parle dans l'examen de la troisième Proposition touchant les Plaisirs des Sens. Il n'y a donc pas la moindre ombre d'équité , d'insinuer au monde , que si ce n'étoit le *serment de bonne foi* qu'il a fait dans sa Préface , on auroit lieu de croire qu'il a fait des chicanes au P. Malebranche , afin de le rendre suspect du côté de la morale.

En voilà assez , Monsieur , pour ce qui regarde la bonne foi & la sincérité de M. Arnauld. Mais pour ce que vous dites d'abord , que cet endroit de son Livre ne paroît pas au Lecteur *si raisonnable* que les autres , je doute que le public soit de votre avis , & si on ne jugera pas , au contraire , qu'il n'y en a guere où ce Docteur raisonne plus solidement & plus juste.

Pour en convenir , il y a ici deux questions , qu'il ne faut pas confondre. L'une , s'il a bien pris le sens de son adversaire. L'autre , si dans le sens qu'il a pris , il l'a bien réfuté. Il a représenté dans le Chapitre XXII , les raisons qui l'ont empêché de le prendre dans un sens plus favorable. Il faut avoir réfuté ce Chapitre pour le condamner sur ce point

de fait. Mais quand on voudroit douter du fait, on ne peut douter, VII. Cl. qu'il n'ait prouvé, d'une manière très-convaincante, que, prenant le mot N°. X. de *bonheur*, comme on le doit prendre dans la Morale, selon tous les Philosophes, ce ne soit un paradoxe insoutenable, de vouloir qu'on soit heureux en jouissant des Plaisirs des Sens.

Je vous prie aussi, Monsieur, de remarquer, que des cinq Propositions auxquelles M. Arnauld a réduit toute la doctrine du P. Malebranche touchant les Plaisirs des Sens, il y en a trois, la deuxième, la quatrième & la cinquième, qui sont indépendantes de la question de fait; c'est-à-dire, à l'égard desquelles on ne peut pas feindre, qu'il n'ait pas combattu le vrai sentiment du P. Malebranche. Afin donc que ce que vous dites généralement soit vrai, que ce qu'a dit M. Arnauld, pour réfuter la doctrine de cet Auteur, touchant les Plaisirs des Sens, n'est ni évident ni raisonnable, il faudroit que votre censure s'étendît aussi à ce qu'il a dit sur ces trois Propositions. Or on vous croit trop équitable pour ne pas changer de sentiment, quand vous l'aurez examiné de nouveau: car on est persuadé que tous les habiles gens jugeront, qu'il n'y a rien dans tout le livre de plus raisonnable & de plus évident, que la réfutation de ces trois points.

On espère aussi que vous reconnoîtrez, après y avoir pensé davantage, que ce que vous avez trouvé de plus plausible, pour défendre la doctrine du P. Malebranche sur cette matière, n'est point solide.

Ce n'est point une preuve, ce que vous dites d'abord, "*car enfin, il est aisé de connoître, qu'il n'y a rien de plus innocent & de plus certain que de dire, que tout plaisir rend heureux celui qui en jouit, pour le temps qu'il en jouit, & que néanmoins il faut fuir les plaisirs qui nous attachent au corps*". Ce n'est que la Proposition que vous avez à prouver: la preuve ne peut donc commencer qu'à ce que vous dites ensuite.

"*S'imaginer-t-on, dites-vous, qu'en disant aux voluptueux, que les plaisirs où ils se plongent sont un mal, un supplice, un malheur insupportable; non seulement à cause des suites, mais aussi pour le temps où ils les goûtent, on les obligera à les détester? Bagatelles. Ils prendront un tel discours pour un paradoxe ridicule, & pour une pensée outrée d'un homme entêté, qui s' imagine fièrement, qu'on déférera plus à ses paroles qu'à l'expérience. Le plus sûr est, d'avouer aux gens qu'ils sont heureux pendant qu'ils ont du plaisir*".

Je suis surpris, Monsieur, qu'ayant la réputation d'être bon Philosophe, vous ayez cru pouvoir rien prouver par une si fautive alternative. Car, croyez-vous qu'il n'y ait point de milieu, entre ce qui nous rend heureux, & ce qui est un mal, un supplice, un malheur épouvantable? Si

VII CL.
N°.X.

cela étoit, on pourroit prouver par-là, que le sommeil rend heureux celui qui dort, & d'autant plus heureux qu'il dort plus profondément. Car on pourra réfuter celui qui n'en voudroit pas demeurer d'accord par un discours semblable au vôtre". *S' imagine-t-on, qu'en disant à ceux qui aiment à dormir, que le sommeil est un mal, un supplice, un malheur épouvantable, on les portera à ne plus vouloir tant dormir ? Bagatelles. Ils prendront un tel discours pour une pensée outrée d'un homme entêté, qui s' imagine fièrement, qu'on déférera plus à ses paroles qu'à l'expérience".* Que diriez-vous, Monsieur, à un homme qui vous parleroit de la sorte, pour vous persuader que le sommeil est le souverain bien de l'homme, & qu'un homme est heureux tant qu'il dort ? Ne seriez-vous pas obligé de lui représenter, que c'est abuser du mot de *bonheur*, que de vouloir que le sommeil nous rende heureux ; mais qu'il ne s'ensuit pas, que, s'il ne nous rend pas heureux, ce doit être *un mal, un supplice, un malheur épouvantable* ? Qu'au contraire, quand il n'est pas excessif, c'est un moyen innocent de conserver notre corps : d'où il s'ensuit seulement, & que ce n'est pas un mal, ni un supplice, & que ce n'est point aussi ce qui nous rend heureux ; puisque c'est renverser les premiers principes de la Morale, que de mettre notre bonheur dans ce qui n'est qu'un moyen que nous ne devons point désirer pour soi-même, comme M. Arnauld l'a montré dans le vingt-unième Chapitre, par le consentement de tous les Philosophes & Payens & Chrétiens. Or il en est de même des Plaisirs des Sens. Ce ne sont que des moyens, dont il nous est permis d'user pour la conservation de notre corps, *utentis modestiâ, non amantis affectu*, comme dit S. Augustin. Et par conséquent, ce seroit en effet une extravagance, de dire à un voluptueux, que ces plaisirs sont *un mal, un supplice, un malheur épouvantable*. Mais ce n'en seroit pas un moindre, de s'imaginer, qu'il n'y a point de milieu entre leur dire, que c'est un mal & un supplice, & leur avouer, que c'est leur vrai bien, qui les rend heureux tant qu'ils en jouissent.

" *Mais après cet aveu, dites-vous, on lui représentera, que s'il n'y renonce, ce bonheur présent le damnera*". Vous croira-t-il, après que vous lui aurez avoué, que le bonheur qu'il ressent, en jouissant des Plaisirs des Sens, est un véritable bonheur ? Ne vous pourra-t-il pas dire ? L'Auteur que vous défendez, ne demeure-t-il pas d'accord, que nous tenons de Dieu l'inclination que nous avons de vouloir être heureux, & que nous le voulons être invinciblement ? Pourquoi donc Dieu me *damneroit* - il pour avoir suivi cette inclination, qu'il m'a lui-même donnée ? Car vous ne pouvez plus lui dire, que l'inclination que nous avons vient de Dieu : mais que nous en abusons, lorsque nous mettons le bonheur où il n'est

pas. Vous vous êtes ôté cette réponse, en lui avouant que ce n'est point VII. CL.
seulement un bonheur imaginaire, mais un vrai bonheur, que celui que N°. X.
l'on ressent en jouissant des Plaisirs des Sens.

Mais que ferez-vous de plus, si vous avez à faire à un jeune débauché, qui soit assez malheureux pour ne point croire d'autre vie que celle-ci ? Il prendra, pour se confirmer dans la vie qu'il mène, l'aveu que vous lui aurez fait de son bonheur présent, & il ne sera point touché de ce que vous lui pourrez dire, que ce bonheur présent le damnera, s'il ne renonce à ses plaisirs. N'est-il pas certain, que, pour retirer ces gens-là du libertinage, la première chose ordinairement que l'on peut faire, est, de leur faire perdre, autant que l'on peut, l'amour des plaisirs. Or les raisons de la foi n'ayant point encore d'entrée dans leur esprit, y aura-t-il rien de plus foible, que tout ce qu'on leur pourra dire, pour les détourner de ces plaisirs, lorsqu'on les aura confirmés dans cette fausse opinion : *« Qu'on est heureux quand on en jouit ; & d'autant plus heureux, qu'ils sont plus grands. »* ? Leur persuadera-t-on qu'ils ne doivent pas rechercher ce qui les rend véritablement heureux ? *Bagatelles.* Comme nous voulons invinciblement être heureux, on peut se tromper en mettant le bonheur où il n'est pas ; mais quiconque m'a persuadé qu'une telle chose me rendra vraiment heureux, n'est plus propre à corriger mon cœur, tant qu'il laissera mon esprit dans cette fausse persuasion.

Ce que vous dites ensuite ne paroît pas mieux fondé. C'est une objection que vous vous proposez en ces termes. *« Mais, dit-on, c'est la vertu, c'est la-grace, c'est l'amour de Dieu, ou plutôt c'est Dieu seul qui est notre béatitude. »* Et voici la réponse que vous y faites. *« D'accord, en qualité d'instrument ou de cause efficiente, comme parlent les Philosophes ; mais en qualité de cause formelle, c'est le plaisir, c'est le contentement qui est notre félicité. »*

Vous demeurez donc d'accord, que Dieu seul est notre béatitude, & on vous accorde aussi, que pour être actuellement heureux, il faut qu'il y ait en nous une béatitude formelle, qui ne peut être que quelque action, par laquelle nous jouissons de notre souverain bien, qui est Dieu selon vous-même. Or les uns mettent cette béatitude formelle dans la claire vision de l'Etre infini ; les autres dans son amour immuable, dont notre cœur sera tout rempli, & quelques autres dans une volupté ineffable, qui sera une suite de l'un & de l'autre. Mais que fait tout cela, je vous prie, pour en conclure, que si notre béatitude formelle peut consister dans le plaisir spirituel & tout divin, que nous ressentirons en possédant Dieu, on ne doit donc pas trouver étrange, qu'on la mette, comme faisoient les Epicuriens, dans le sentiment du Plaisir des Sens, en ajoutant, comme

... que ce soit au sentiment est. Les
... de plaisir de chagrin & de douleur. N'est-ce
... comme qui dirait : quelcun animal
... Quelque plaisir rend heureux,
... de Dieu : donc tout
... donc on est heureux par le
... & à manger des pavots au ac-

... donner avis, est, ce que vous dites
... Nouvelles. Je ne dis rien ni de
... des desirs d'un âge : c'est au P. Male-
... la lui attribue, ni de la conséquence
... temps pour l'examiner. Je m'arrête
... M. Arnould ne croit ni science moyen-
... vous n'avez nulle raison de lui attribuer le
... qu'il le soit jamais expliqué sur ce qu'il
... étant toujours contenté de montrer, que
... point de cette science, mais du souverain
... des hommes ; leur faisant vouloir tout
... sans blesser leur liberté. Mais pour
... il est bien étrange que vous suppo-
... qu'il ne la croit pas, le livre même dont
... Nouvelles, vous ayant pu assurer du contraire.

... que dit M. Arnould en ces termes : " Ce
... opinion touchant la Providence qu'il
... que par des inconvénients qu'il pré-
... & qu'il dit être reconnus pour vrais par ceux
... Le principal est, qu'il n'y auroit point de liberté
... & qu'il auroit été inutile de leur donner des loix,
... ni de faire ce qui leur est com-
... il ne se pas faire ce qui leur est défendu. Il dit que ces Ismaé-
... & nioient que cela fût absurde. Ainsi ce qui
... que ce Rabbín leur attribue est vrai, & ce que
... à des personnes, qui, ne pouvant conce-
... la Providence de Dieu puisse subsister avec la liberté de l'homme,
... le respect qu'ils ont pour la Religion les empêchant de nier la Providence ;
... ils aiment mieux ôter la liberté aux hommes, parce que, ne faisant pas

(b) Il faut remarquer que c'est une faute d'impression, de ce qu'en citant ce Rabbín, on a mis seconde Partie pour troisième Partie.

En affez de réflexion sur la foiblesse de leur esprit, ils s'imaginent pouvoir VII. 117
 „ pénétrer les moyens que Dieu a, pour accorder ses Décrets avec notre N°. X.
 „ liberté. Ces Ismaélites, dont parle ce Rabbini, ressembloient donc à ces
 „ personnes; & par conséquent ILS ERROIENT EN CE QU'ILS NIOIENT LA
 „ LIBERTÉ, & non en ce qu'ils disoient de la Providence”.

Il est aisé de voir, que la Liberté, dans ce discours, se doit prendre pour la Liberté d'indifférence; car il n'y a que celle-là qu'on puisse s'imaginer être contraire à la Providence. Or M. Arnauld dit expressément, qu'on ne peut nier sans erreur, la liberté que nioient ces Ismaélites dont parle Rabbi Maïmonidès, qui ne peut être que la liberté d'indifférence. Comment avez vous donc pu lui attribuer qu'il ne croit point de *Liberté d'indifférence*?



VII. CL.
N°. XI.

DISSERTATION

SUR LE PRÉTENDU BONHEUR

DES PLAISIRS DES SENS,

POUR SERVIR DE REPLIQUE

A la Réponse qu'a faite M. Bayle (a), pour justifier ce qu'il a dit sur ce sujet dans ses Nouvelles de la République des Lettres, du mois d'Août 1685, en faveur du P. Malebranche contre M. Arnauld.

[Sur l'édition faite à Cologne, chez Nicolas Schouten, en 1687.]

A V I S.

***L** y a plus d'un an que cette Dissertation est faite, & toute prête à être imprimée. Mais ne l'ayant pas été en ce temps-là, par la raison que fait bien un des amis de M. Bayle, on l'avoit comme oubliée. Une rencontre y a fait penser depuis peu, & c'est ce qui est cause qu'on la donne présentement au public. Ceux qui la liront, trouveront peut-être, que cette fameuse & ancienne question, renouvelée en nos jours, touchant le bonheur des Plaisirs des Sens, y est traitée assez à fond, & d'une manière qui les pourra satisfaire.*

Puisque vous m'apprenez, Monsieur, que les connoisseurs se préoccupent aisément contre un Ecrivain prolix, je tâcherai de les satisfaire, en retranchant tous les discours superflus. Car c'est sans doute ce que ces connoisseurs appellent *prolixité*. Ainsi, sans autre préambule, je dirai en un mot de quoi il s'agit entre vous & moi.

Dans vos Nouvelles du mois de Septembre de l'année dernière, où vous parlez du premier Livre de M. Arnauld contre le Nouveau Systé-

(a) [La Réponse de M. Bayle étoit datée du 30 Décembre 1685, & fut imprimée l'année suivante à Rotterdam, chez Henri de Gruet, en cent vingt-trois pages, petit in-12. avec un *Avertissement* de quatre pages.]

me, &c. Vous avez témoigné ne pas approuver qu'il y ait combattu la doctrine de M. Malebranche, touchant les Plaisirs des Sens. VII. CL. N°. XL

Vous en dites deux choses. L'une, qu'il est à craindre qu'on ne le soupçonne d'avoir agi de mauvaise foi, en faisant des chicanes à son adversaire, afin de le rendre suspect du côté de la morale.

L'autre, que dans le fond il a tort, & qu'il n'y a rien que de vrai dans ce que le P. Malebranche soutient par-tout : *Que les plaisirs rendent heureux ceux qui en jouissent, & d'autant plus heureux qu'ils sont plus grands : & qu'il ne faut pas dire aux hommes, que ces plaisirs ne rendent pas plus heureux ceux qui en jouissent, parce que cela n'est pas vrai.*

On a tâché de vous faire voir, dans l'Avis qui vous a été adressé le mois d'Octobre dernier 1685, que vous étiez mal fondé dans l'une & dans l'autre. Mais comme il paroît par votre Réponse à l'Avis, que vous n'en êtes pas demeuré tout-à-fait persuadé, j'ai cru devoir traiter encore cette matiere avec vous, & je ne désespere pas que vous ne vous rendiez, quand vous aurez eu le temps d'y faire plus de réflexion.

PREMIER POINT.

Si M. Arnauld donne lieu d'être soupçonné d'avoir combattu de mauvaise foi, la doctrine du P. Malebranche touchant les Plaisirs des Sens.

§. I.

Déclaration de M. BAYLE.

IL paroît, Monsieur, qu'à l'égard de ce premier point, vous vous battez en retraite.

Vous voulez qu'on prenne garde, que vous n'avez pas dit absolument & universellement, que tous les Lecteurs pourroient croire que M. Arnauld a voulu chicaner celui contre qui il écrivoit.

Que vous n'avez dit cela que de ceux qui ont compris la doctrine du P. Malebranche.

Que vous ne l'avez pas même entendu de tous ceux qui l'ont comprise, & qu'on sait dans le monde jusqu'où doivent s'étendre ces sortes d'expressions.

Et enfin, que, quoiqu'il semble que vous ayez parlé dans vos Nouvelles sans exception, vous vous exceptez vous-même. Et vous ajoutez ces paroles, qui ont rapport à une premiere Réponse aux Avis, qui n'a point.

VII. Cl. été imprimée. Car je continue, Monsieur, à vous déclarer, qu'encore qu'il
 N°. XI. me semble, que j'aie compris la doctrine combattue par M. Arnauld, je
 ne pense pourtant pas qu'il ait agi de mauvaise foi, ni par esprit de chi-
 cane contre le P. Malebranche. Et vous marquez en un autre endroit, que
 page 16. ce qui vous fait avoir cette opinion de M. Arnauld, est, qu'il fait pro-
 fession d'une morale trop sévère, pour ne pas mieux aimer qu'on l'accusât
 de n'avoir pas bien compris un sentiment, que si on disoit qu'il l'auroit
 combattu sans bonne foi, avec une finesse d'esprit extraordinaire.

Je n'ai garde, Monsieur, de rien contester de tout cela, & je crois
 sans peine que vous n'avez jamais été dans un autre sentiment. Mais
 vous m'avouerez, qu'il s'ensuit de-là, qu'on ne doit regarder ce que
 vous dites dans votre Réponse, pour donner quelque couleur à ce soup-
 çon de mauvaise foi, que comme dit, non en votre personne, mais en
 celle d'autres amis du P. Malebranche, qui ne seroient pas si raisonna-
 bles que vous. Vous ne trouverez donc pas mauvais que je vous prie
 de m'aider à répondre à des arguments, que vous ne devez point ap-
 prouver, puisque vous condamnez la conclusion qu'on en tire.

§. II.

*Premier Argument des amis de M. Malebranche, qui soupçonneroient M.
 Arnauld de mauvaise foi.*

Replique,
 page 12 &
 13.

Cet argument se peut réduire à ces termes.

La doctrine du P. Malebranche touchant les Plaisirs des Sens, ne peut
 être combattue que par ignorance ou de mauvaise foi. Or M. Arnauld a
 trop de pénétration d'esprit pour l'avoir combattue par ignorance. On a
 donc raison de le soupçonner de l'avoir combattue de mauvaise foi.

Première Réponse. C'est vous-même, Monsieur, qui me fournirez de
 quoi faire cette Réponse. Car vous reconnoissez que si M. Arnauld passe
 dans le monde pour avoir beaucoup de pénétration d'esprit, il y passe
 aussi pour faire profession d'une morale si sévère, qu'on le peut encore
 moins soupçonner de mauvaise foi que d'ignorance. Voici donc ce que
 vous-même pourriez opposer à cet Argument.

M. Arnauld a trop de pénétration d'esprit, pour avoir combattu par
 ignorance la doctrine du P. Malebranche, touchant les Plaisirs des
 Sens. C'est ce que prétendent ces amis du Pere Malebranche, que vous
 faites parler.

Il a aussi trop de probité & de conscience, pour l'avoir combattue de
 mauvaise foi & par esprit de chicane. C'est ce que vous reconnoissez

quand vous dites, qu'il fait profession d'une morale trop sévère pour VII. Cl.
n'aimer pas mieux qu'on le soupçonnât d'avoir mal compris un senti- N°. XL
ment, que de donner lieu qu'on le pût accuser de l'avoir combattu de
mauvaise foi.

Ce n'est donc ni de mauvaise foi, ni par ignorance qu'il a combattu la doctrine du P. Malebranche, touchant les Plaisirs des Sens: mais on a sujet de croire qu'il ne l'a combattue, que parce qu'elle méritoit de l'être.

Seconde Réponse. Si cette Réponse vous paroît trop forte, en voici une autre qui ne l'est pas tant; mais qui ne fait pas voir avec moins d'évidence, l'injustice de cette accusation de mauvaise foi.

Quelque pénétrant que l'on soit, on se peut tromper quelquefois; mais on ne sauroit être homme de bien, & agir de *mauvaise foi* & par *esprit de chicane*. C'est de plus un reproche infiniment plus outrageux, d'imputer à un homme de bien, d'avoir agi de mauvaise foi, que si l'on prétendoit qu'il a mal compris l'opinion de son adversaire. Et enfin, c'est une règle indubitable, non seulement de la morale chrétienne, mais de l'équité naturelle, que si on étoit contraint d'attribuer à un homme de bien, l'un ou l'autre de ces deux défauts, on seroit obligé de lui attribuer celui, qui, d'une part, est le plus croyable; & qui, de l'autre, blesse moins son honneur. Cela étant, Monsieur, comme on n'en peut douter, quelques persuadés que pussent être ces amis du P. Malebranche, qu'il n'y a rien de reprehensible dans sa doctrine touchant les Plaisirs des Sens, voilà l'usage qu'ils devroient faire de cette fausse supposition, pour raisonner non seulement en Chrétiens, mais en honnêtes gens.

Nous ne croyons pas que cette doctrine de notre Maître puisse être combattue que de mauvaise foi, ou par ignorance.

Or, quelque pénétration d'esprit qu'ait M. Arnauld, comme il fait d'ailleurs profession d'une morale fort sévère, il est plus croyable qu'il l'a mal comprise, que non pas qu'il l'ait combattue de mauvaise foi. Nous ne pourrions donc, sans injustice, le soupçonner de ce dernier: & nous sommes obligés de croire que c'est qu'il l'a mal entendue.

Il paroît, Monsieur, que c'est comme vous avez raisonné. Avouez donc, qu'on ne pourroit raisonner d'une manière toute opposée, qu'en blessant également les règles du bon sens, & celles de l'honnêteté, sans parler de la piété chrétienne, qui en seroit encore bien plus offensée.



Second Argument, pour justifier ce soupçon de mauvaise foi.

Vous le proposez en ces termes dans la page 15.

Il est quelquefois préjudiciable de passer pour un grand esprit. Car combien de fois cela est - il cause que le monde prend pour artifice ce qui ne l'est pas ? C'étoit le malheur d'Alcibiade, comme nous l'apprend (a) un de ses Historiens. Je suis fort trompé si M. Arnauld n'a eu quelquefois sujet de se plaindre d'une pareille infortune. D'où vous laissez à conclure, qu'il ne doit pas s'étonner, si, en cette occasion, on le soupçonne de mauvaise foi,

Réponse. Ce que je viens de dire sur le premier Argument, fait voir encore la fausseté de celui-ci, outre d'autres défauts qui lui sont particuliers.

Car quand il s'agit d'un artifice blâmable, tel qu'est la *mauvaise foi* & la *chicane*, la réputation de *grand esprit*, ne fait prendre pour artifice ce qui ne l'est pas, que lorsqu'elle n'est pas jointe à la réputation de probité; étant certain que plus un homme a d'esprit, plus il est capable de toutes sortes de méchantes finesses, quand il n'a point de conscience. Mais quand on a la réputation d'avoir de la probité, quoique l'on ait aussi celle d'avoir de l'esprit, jamais cela ne sera cause que des gens raisonnables prennent pour artifice ce qui ne l'est pas. On ne peut donc appliquer à M. Arnauld l'exemple d'Alcibiade, qu'en supposant que cet illustre Grec ne passoit pas seulement pour un grand esprit, mais qu'il étoit, de plus, regardé comme faisant profession d'une morale aussi sévère que Socrate ou Aristide. Mais si cela eût été, ceux qui jugeroient de lui, comme vous dites, auroient été fort téméraires & fort injustes. Et ainsi ce ne seroit pas une bonne raison, pour excuser ceux qui feroient de semblables jugements de M. Arnauld. Aussi est-il vrai, qu'on ne jugeoit ainsi d'Alcibiade, que parce que, d'un côté, on le jugeoit capable, par la grandeur de son esprit, de réussir dans tout ce qu'il entreprenoit, & que, de l'autre, ayant vécu d'une manière si libertine, qu'on n'avoit garde de le prendre pour un fort homme de bien, on étoit fort porté à croire, ou que l'attachement à ses plaisirs l'auroit fait agir *négligemment*, ce qui auroit été cause que les affaires auroient mal réussi, ou que des vues d'ambition l'auroient porté, par *malice*, à sacrifier le bien de la République à ses propres intérêts. Je ne vois donc pas, com-

(a) Ex quo fiebat ut omnia minus prosperè gesta ejus culpæ tribuerentur, cum eum aut negligenter aut malitiosè fecisse loquerentur. *Cornelius Nepos.*

ment cela peut revenir à M. Arnauld, ni quel sujet on pourroit avoir VII. Cl. de dire, *qu'on est fort trompé, s'il n'a pas eu quelquefois sujet de se plain-* N°. XI. *dre d'une pareille infortune.* Mais c'est ce que nous aurons encore à examiner dans l'Argument suivant.

S. IV.

Troisième Argument, pour appuyer ce soupçon de mauvaise foi.

Il se trouve dans votre page 13.

Il est d'autant plus facile de donner dans ces soupçons de mauvaise foi & de chicanerie, que, de tout temps, les adversaires de M. Arnauld & le P. Malebranche en dernier lieu, se sont plaints de lui sur ce pied-là, d'une manière connue de toute l'Europe.

Réponse. Je veux croire, Monsieur, que, de vous même, vous n'auriez jamais fait un semblable raisonnement. Je suppose donc que c'est encore en la personne de quelques autres amis du P. Malebranche, que vous faites cette remarque, quoique je doute qu'il s'en trouve qui s'en voulussent servir. Car le fait n'est pas vrai pour la plus grande partie, & la conséquence en est très-mauvaise.

Il n'est pas vrai que, de tout temps, les adversaires de M. Arnauld se soient plaints, qu'il les combattoit de mauvaise foi & par un esprit de chicane. Je ne sache point que M. Habert, Théologal de Paris, & depuis Evêque de Vabres, M. Morel & M. le Moine, Docteurs de Sorbonne, le P. Annat & le P. Ferrier, Jésuites, & tant d'autres, contre qui il a soutenu les vérités de la Prédestination & de la Grace, se soient plaints de lui sur ce pied-là. Ils ont combattu comme ils ont pu, la doctrine qu'il soutenoit, & soutenu celle qu'il combattoit, ou ils sont demeurés dans le silence, comme il est arrivé à la plupart, s'étant contentés d'employer contre lui leur crédit & leurs intrigues, parce qu'ils n'avoient rien de bon à lui répondre. Il n'y a donc de considérable, à l'égard de ces accusations de mauvaise foi, faites à M. Arnauld, que les reproches que lui en ont fait depuis peu M. Jurieu, d'une part, & le P. Malebranche, de l'autre.

Mais, pour ce qui est du P. Malebranche, les neuf Lettres que ce Docteur vient de lui écrire, avec tant de sincérité & de modération, peuvent faire juger si ces reproches de ce Pere ont été bien fondés.

Et quant à M. Jurieu, il s'est rendu si fameux dans toute l'Europe, par ses médisances & ses calomnies, qu'il n'est plus capable de faire du mal à ceux qu'il déchire. Je fais que deux diverses personnes, tous deux

VII. CL. Protestants, en ont écrit à M. Arnauld, comme d'un homme décrié par N°. XI. mi les siens, & dont les emportements leur faisoient honte, & qu'ils se sont offerts de lui en envoyer des mémoires, qui le feroient connoître pour tel qu'il est. Mais on ne s'étonne pas que M. Arnauld ne les ait pas pris au mot, & qu'il n'ait pas voulu perdre le temps à écrire contre un homme qui n'est fort qu'en injures & en médisances.

En voici un exemple, afin que vous ne vous imaginiez pas, Monsieur, que je parle en l'air. Il a voulu faire croire qu'on avoit à Port-Royal de l'éloignement du Calvinisme, mais qu'on y avoit un grand penchant pour les hérésies des Sociniens; & voici la preuve qu'il en donne. On instruisoit à Port-Royal dans les Lettres humaines, des jeunes enfants de condition, qu'on travailloit en même temps à élever dans la piété. Ils n'avoient la plupart que dix, douze ou quatorze ans, & le plus âgé en avoit à peine seize. C'est pour eux qu'ont été faites les Méthodes grecques & latines, & les Racines grecques en vers françois. Écoutez maintenant ce que M. Jurieu nous conte dans son fameux Livre de *l'Esprit de M. Arnauld*. Il dit qu'on leur cachoit avec grand soin les Livres des Calvinistes; mais que pour ceux des Sociniens on les leur laissoit lire tant qu'ils vouloient; & que c'est par la lecture de ces Livres, qu'un de ces enfants, qu'il nomme, & qu'il dit qui étoit d'Orléans, s'étant entêté des erreurs des Sociniens, avoit quitté l'Eglise & s'étoit fait huguenot. Or tout cela est faux de la dernière fausseté. Il n'y a jamais eu d'enfants à Port-Royal du nom & de la famille dont il est dit qu'étoit celui-là, & il n'y en a même jamais eu aucun de la ville d'Orléans. Et le fondement de tout cela, qui est, qu'on laissoit lire à des enfants de cet âge là des Livres des Sociniens, ne montre que trop, qu'il n'y a rien qu'on ne doive attendre d'un homme qui est capable de débiter des mensonges si horribles & si incroyables.

En voici de plus récents, qui ne sont pas une moindre preuve de sa hardiesse à publier des faussetés. C'est ce que M. Brueys rapporte qu'il a dit contre lui, en répondant à son examen par un libelle de soixante-huit pages, dont il en emploie vingt-huit à lui dire des injures, en quoi il a été secondé par un autre de ses associés en l'art de médire. « Je ne », faurois, dit M. Brueys, donner d'autre nom que celui de calomnie, à », ce que disent ceux qui m'accusent d'avoir consumé par mes débauches », le bien que mon pere, qui étoit, disent-ils, d'une fort basse naissance, », avoit gagné dans les affaires du Roi, & plus de cent mille livres au- », de-là, que j'avois emprunté de mes amis; qui me reprochent d'avoir », eu des vues intéressées dans ma conversion, d'avoir trahi ma conscience », par une pension de quinze cents livres, & par un Arrêt du Conseil qui

„ qui me donne fix ans de terme pour le payement de mes dettes. Que VII. CL.
 „ dans le temps que je m'éclaircissois auprès de M. l'Evêque de Meaux, N°. XI.
 „ je protestois que je n'abandonnerois jamais ma Religion, & que j'allai
 „ exprès dans une Assemblée célèbre, pour assurer tous les membres de
 „ l'envie que j'avois de vivre & de mourir dans la Communion où j'é-
 „ tois né. Que tout mon emploi a été toute ma vie de jouer, de faire
 „ l'amour, de me divertir, & de faire bonne chere avec mes amis: qu'en-
 „ fin on a lieu de douter de ma piété, & que je ne suis pas fort éloi-
 „ gné de l'Athéisme ”.

M. Brueys fait voir ensuite avec tant d'évidence la fausseté de cette diffamation scandaleuse, qu'on est bien assuré que ceux qui en sont les auteurs, ne passeront jamais dans le monde que pour des calomniateurs insignes, qui ne font point de scrupule d'employer des mensonges si grossiers pour décrier les conversions qui se font en France, en voulant faire croire, qu'il ne s'y convertit guere que de gens sans conscience & sans honneur.

Mais pour revenir à M. Jurieu, on vous prie, Monsieur, de vous souvenir de ce que vous avez dit de lui & de M. Arnauld, dans vos Nouvelles du mois de Novembre 1684, pag. 426. “ C'est une chose
 „ étonnante, dites-vous, que de voir l'assurance avec laquelle ces deux
 „ antagonistes parlent, l'un de sa bonne foi, l'autre de la mauvaise foi
 „ de son adversaire. M. Jurieu a soutenu mille fois, que M. Arnauld étoit
 „ un malin calomniateur: & M. Arnauld, après avoir lu tout ce qu'on
 „ avoit écrit contre le *Renversement de la Morale*, a défié publiquement
 „ tous les Ministres, d'y trouver une seule page, sur laquelle ils puissent
 „ fonder, L'AYANT RAPPORTÉE MOT A MOT, une accusation de mauvaise
 „ foi, d'imposture & de calomnie. Il faut de nécessité que l'un ou l'autre se trompe ”? Il paroît que vous avez jugé que ce défi de M. Arnauld étoit quelque chose de considérable. D'où vient donc que M. Jurieu, dans la Réponse au Livre de M. Arnauld où est ce défi, l'ayant rapporté en ces propres termes: *Il défie, dit-il, tous les Ministres prétendus Réformés, de trouver une seule page &c.* Au lieu d'y satisfaire, ce qui lui auroit été bien facile, si ces accusations de calomnie étoient bien fondées, il fait semblant de n'avoir pas compris, qu'il s'agit de trouver, dans le Livre du Renversement, une page entière, rapportée mot à mot, sur laquelle on puisse fonder une accusation d'imposture, & il recommence, à son ordinaire, à crier que M. Arnauld est un calomniateur quand il dit telle & telle chose, en n'alléguant toujours que des passages tronqués, dont le sens dépend de ce qui est devant & après, & que souvent même il ne cite pas; afin de donner la peine à celui qui lui voudroit ré-

VII. Cl. pondre , de trouver trois ou quatre lignes détachées , dans un gros Volume de près de douze cents pages , pour vérifier si elles sont fidèlement rapportées , & pour montrer quel est leur vrai sens , par ce qui le précède & ce qui les suit.

Après cela , Monsieur , seroit-ce être sage que de raisonner en cette manière : M. Jurieu , cet homme si grave , si modéré , si ennemi du mensonge , & si éloigné de jamais outrager personne par de fausses accusations , a donné pour titre à un de ses Livres contre M. Arnauld : *le Janséniste convaincu de vaine sophistiquerie* , & il a dit , dans un autre ; que c'est un *Tartuffe* , & que l'on fait qu'il n'a fait son *Appologie pour les Catholiques par aucune vue de Religion , mais pour ne pas perdre ses Bénéfices* : Donc ce ne seroit pas sans raison , que quelques amis du P. Malebranche soupçonneraient ce même M. Arnauld , de n'avoir combattu la doctrine de ce Pere , touchant les Plaisirs des Sens , que par un esprit de chicane.

Encore donc qu'il fût vrai , ce qui n'est pas , que de tout temps on eût fait des reproches à M. Arnauld *sur ce pied-là* , il ne s'ensuivroit pas qu'on eût droit de lui en faire de semblables dans le point dont il s'agit. Mais afin qu'il y eût en cela quelque probabilité , il faudroit que non seulement on lui eût fait de tout temps de tels reproches , mais qu'on les eût appuyés de bonnes preuves ; c'est-à-dire , qu'on l'eût souvent convaincu d'avoir agi de mauvaise foi. Car des accusations sans preuve contre un homme de bien , en quelque nombre qu'elles puissent être , ne furent jamais une présomption , qu'il est capable de faire les choses dont il auroit été accusé. Tout ce que cela prouveroit est , qu'il auroit eu de tout temps beaucoup d'ennemis , & des ennemis fort injustes & fort emportés.

§. V.

Quatrieme Argument , pour justifier le soupçon qu'on auroit de la mauvaise foi de M. Arnauld.

Vous croyez , Monsieur , qu'on le pourroit tirer du peu de liaison qu'il y a entre le principal sujet du Livre de M. Arnauld , & ce qui est traité dans ces quatre grands Chapitres des Plaisirs des Sens.

Réponse. Je doute , Monsieur , qu'il y eût aucun ami du P. Malebranche qui voulût se servir de cette raison. Elle ne lui a pas réussi à lui-même , quand il en a employé une semblable , pour faire croire que c'étoit par chagrin que M. Arnauld avoit écrit son Livre *des Idées*. Mais

de plus, on ne voit pas qu'on fût bien fondé de prendre pour une épi- VII. Cl.
fode hors de propos, ce que M. Arnauld dit dans son Livre touchant les N°. XI.
Plaisirs des Sens. Car ayant entrepris de réfuter le *Traité de la Nature*
& de la Grace, & y ayant trouvé cette proposition plusieurs fois répé-
tée, qu'on est heureux en jouissant de ces plaisirs, pourquoi voudroit-on
qu'il l'eût laissé passer sans en rien dire, s'il l'a jugée non seulement
fausse, mais tout-à-fait contraire aux vrais principes de la Morale.

S. VI.

Cinquieme Argument, pour appuyer ce même soupçon.

Ce que j'appelle un cinquieme Argument n'en est pas proprement un.
C'est la maniere dont vous dites, que ceux qui soupçonneraient M. Ar-
nauld de mauvaise foi, pourroient répondre aux quatre preuves que je
vous ai données du contraire dans l'*Avis*.

Vous leur faites dire, que tout ce qu'on peut conclure en général des pré- page 18.
cautions que M. Arnauld a observées, c'est qu'étant homme d'esprit, &
aguerri dans les disputes plus que personne du monde, IL A BIEN CACHÉ
SON JEU, & s'est ménagé des lieux de retraite en cas de besoin, comme
font les bons guerriers : Qu'on sait assez qu'un Auteur habile ne fait pas
grossièrement une chicane à son adversaire, ET SANS SE COUVRIR DES AP-
PARENCES DE LA BONNE FOI : Et qu'ainsi ceux qui auroient une fois cru
que M. Arnauld ne pouvoit écrire, qu'avec des vues un peu inalicieuses,
contre la doctrine des Plaisirs des Sens, ne changeroient pas d'opinion en
remarquant les quatre choses que l'on a développées dans l'*Avis*.

Vous reconnoîtrez, Monsieur, quand vous y aurez bien pensé, que
rien ne seroit plus indigne d'un Chrétien, & même d'un homme d'hon-
neur, que cette sorte de réponse ; parce que rien ne seroit plus propre
à justifier les jugements les plus téméraires & les plus malicieux. Quel-
que réglée, par exemple, que puisse être la conduite d'une femme, si
elle a un peu de beauté, qui puisse malgré elle faire concevoir de mau-
vais desseins contre son honneur, qui empêchera que la malice de ceux
mêmes qui désespéreront de pouvoir rien obtenir d'elle, ne la décrie par
des médisances adroites, sans qu'on la puisse défendre par toutes les pré-
cautions qu'elle apporte pour éloigner d'elle ces mauvais soupçons ; puis-
qu'on pourra toujours dire, quoi qu'elle fasse pour ne point donner de
prise sur elle, que tout ce qu'on peut conclure du règlement de sa
conduite, c'est qu'elle cache bien son jeu, & qu'on sait assez qu'une fem-

VII. Cl. *me habile ne fait pas grossièrement une telle faute, sans se couvrir des apparences de la vertu.*
 N°. XI.

Je n'ai pas besoin de m'arrêter davantage, pour faire voir quelle ouverture cela donneroit, à rendre presque incurables les plaies de la médifance. Vous le sentez bien, Monsieur, & vous jugez assez qu'on n'y peut rien opposer de plus fort, qu'une conduite toute contraire à ce qu'on impute à ceux de qui on médit. Or que gagnera-t-on par-là, puisqu'on pourra toujours dire, que c'est *qu'ils cachent bien leur jeu, & que d'habiles gens ne font pas grossièrement une trahison, sans se couvrir des apparences de la bonne foi* ? Mais cela peut être, dira-t-on, & il arrive quelquefois, que des personnes, qui paroissent gens de bien, n'étoient que des hypocrites. Cela est vrai, mais il faut que ce soit autre chose que des imaginations & des soupçons, qui les ait fait reconnoître pour hypocrites. Il est donc très-faux qu'il soit permis, sur ces sortes de *peut-être*, sans des preuves positives & bien fondées, de soupçonner personne de mauvaise foi ou d'hypocrisie : & c'est une des plus damnables propositions de Morale que l'on se pût imaginer, de prétendre que ces soupçons ne soient pas défendus, lorsque l'on peut dire, *que ce qui est cause qu'en ne trouve rien dans ce que font ceux contre qui on les forme, qui puisse donner lieu de les regarder comme des chicaneurs ou des hypocrites, c'est qu'ils savent bien cacher leur jeu.*

Vous voyez donc, Monsieur, qu'il n'y a rien de solide dans tout ce que vous avez cru qui pourroit venir dans l'esprit de quelque partisans du Pere Mâlebranche, qui auroient soupçonné M. Arnauld d'avoir combattu de mauvaise foi la doctrine de ce Pere touchant les Plaisirs des Sens.

Mais cela vous importe peu, puisque vous n'avez pas cette pensée de M. Arnauld, & que vous déclarez positivement, que vous ne croyez point qu'il ait agi de mauvaise foi, ni par un esprit de chicane. Nous voilà donc assez d'accord sur ce premier chef. Voyons si nous pourrions nous accorder de même sur le second, qui est plus important en soi, mais qui l'est moins à l'égard de M. Arnauld. Car vous dites vous même, Monsieur, que vous êtes sûr, qu'il aimeroit mieux que l'on crût qu'il auroit manqué de lumière, en reprenant dans son adversaire ce qui ne seroit pas repréhensible, que non pas qu'on le soupçonnât d'avoir manqué de probité, en le chicanant & le combattant de mauvaise foi, pour le rendre suspect du côté de la morale.



SECOND POINT.

VII. CL.
N°. XI.

S'il est vrai dans le fond que M. Arnauld a eu tort, de trouver à redire à la doctrine du P. Malebranche, touchant les Plaisirs des Sens.

§. I.

Etat de la dispute.

IL s'agit de savoir si on ne peut raisonnablement douter de la vérité prétendue de cette proposition : *les Plaisirs des Sens rendent heureux ceux qui en jouissent, & d'autant plus heureux qu'ils sont plus grands.*

Si le P. Malebranche n'avoit dit cela qu'en passant, une fois ou deux, & sans y faire de réflexion, apparemment on l'auroit aussi laissé passer sans le contredire. Mais il paroît qu'il est fort attaché à ce sentiment. On le trouve dans tous ses ouvrages. Il le regarde comme un principe dont il ne croit pas que l'on puisse douter. Il distingue avec grand soin les corps d'avec les Plaisirs des Sens : car en même temps qu'il assure par-tout, que ces derniers nous rendent heureux, il nous avertit sérieusement, que c'est une grande erreur de croire que les corps soient notre bien. Il nous donne un avis contraire touchant les Plaisirs des Sens, qui est, qu'il faut bien se donner de garde de dire aux voluptueux, que ce ne nous sont pas des biens, & qu'ils ne rendent pas heureux ceux qui en jouissent, PARCE QUE CELA N'EST PAS VRAI.

Il a cherché dans la Métaphysique de quoi appuyer sa pensée. Il y a trouvé que ce ne sont pas les corps qui sont la cause de ces plaisirs, comme on se l'imagine fausement, mais que c'est Dieu qui les forme immédiatement dans notre ame, quoiqu'à l'occasion de quelque changement dans notre corps. Et c'est sur cela qu'il fonde cette nouvelle spiritualité, que le plaisir est imprimé dans l'ame, afin qu'elle aime la cause qui la rend heureuse (c'est-à-dire Dieu) qu'elle se transporte vers elle par le mouvement de son amour, & qu'elle s'y unisse étroitement pour être continuellement heureuse.

On voit par-là quelle liaison a cette matière avec celle des causes occasionnelles, qui déterminent l'action de la cause générale, qui est le sujet du premier Livre contre le nouveau Système. Quoi qu'il en soit, & quelque raison qu'ait eue M. Arnauld d'y entrer, il paroît qu'il a combattu de très-bonne foi l'opinion de son adversaire, & qu'il a eu raison de supposer, comme vous l'avouez vous-même, que le P. Malebran-

VII. Cl. che ne vouloit pas dire, qu'on étoit heureux en jouissant des Plaisirs.
N°. XI. des Sens, parce que l'on croyoit l'être, mais parce qu'on l'étoit effectivement.

Ayant donc pris en ce sens la pensée de ce Pere, il l'a combattue par diverses preuves. Mais il est important, Monsieur, de remarquer qu'entre ces preuves, il s'est bien gardé d'employer les deux, qu'on auroit lieu de croire, par votre réponse, qui seroient les principales dont il se seroit servi. L'une, que les Plaisirs des Sens ne sauroient être notre bonheur, parce que nous n'en avons point d'autre que celui dont nous jouirons dans le ciel. L'autre, qu'ils ne peuvent aussi être notre bonheur, parce qu'ils devroient plutôt être appelés notre malheur, à cause des peines dont Dieu punira en l'autre vie ceux qui s'y seront abandonnés en celle-ci. Il n'a pas dit un seul mot dans son Livre de l'une ou l'autre de ces deux choses: & cependant, Monsieur, nous verrons dans la suite, que c'est par-là que vous croyez satisfaire à toutes les preuves de M. Arnauld, comme si elles consistoient en cela.

§. II.

Diverses choses dont M. Bayle convient en partie avec M. Arnauld sur cette matiere.

Je ne savois, Monsieur, ce que vous pourriez opposer à diverses choses que dit M. Arnauld pour établir son opinion, tant elles me paroissoient bien fondées. Mais il se trouve aussi que vous ne les avez pas contestées.

Liv. I.
Chap. 21. Il dit d'abord: *Que ce seroit une étrange confusion dans la Morale, que de changer les principales notions des choses qui s'y traitent; & il recherche ensuite qu'elle est la notion du mot de bonheur, lorsqu'on demande dans la Morale: en quoi consiste le bonheur de l'homme?*

Vous demeurez d'accord, qu'en prenant le mot de bonheur comme on le prend dans la Morale, il a raison de nier que les Plaisirs des Sens nous rendent heureux. C'est ce que vous faites entendre lorsque vous dites, Replique, *que ceux qui jugeront de cette dispute selon le tour de morale que l'on donne*
page 17. *ordinairement à cette doctrine, & non selon la vérité littérale d'un dogme métaphysique, seront favorable à M. Arnauld.*

2°. Il fait voir en quel sens tous les anciens Philosophes & S. Augustin ont pris le mot de bonheur.

Vous ne prétendez pas qu'il se soit trompé dans cette explication: vous vous êtes trouvé obligé d'avouer, que tous les anciens Philosophes

& tous les Peres ont parlé comme M. Arnauld. Vous dites seulement, VII. Cl. qu'on le pourra soupçonner de n'avoir dit tout cela que *pour former N°. XI. une opposition odieuse, entre la doctrine des anciens Philosophes & des Saints Peres, & celle de l'Auteur de la Recherche de la Vérité.* Que cette opposition soit odieuse ou non, il me suffit maintenant que vous n'ayiez pas nié qu'elle ne fût véritable.

3°. M. Arnauld a fait remarquer, que la principale propriété de ce qui rend l'homme heureux, est, d'être desirable par lui-même. Et c'est ce qu'il montre encore par le consentement unanime des Philosophes, approuvé par S. Augustin.

Vous-n'en avez pu disconvenir : mais vous avez prétendu, que cela ne fait rien contre le P. Malebranche ; parce qu'il est clair, dites-vous, *qu'il n'a pas donné au mot de bonheur, l'appliquant au plaisir, le sens que lui donnent les Philosophes, quand ils traitent du souverain bien, dont la principale propriété, est, d'être desiré pour lui-même : QUOD EST PROPTER SE EXPETENDUM.*

4°. Cette propriété du bonheur, d'être desirable pour soi-même, fournit à M. Arnauld une preuve convaincante, que les Plaisirs des Sens ne nous rendent point heureux. Car ce qui n'est qu'un moyen n'est pas desirable pour soi-même. Or les Plaisirs des Sens ne sont qu'un moyen pour nous faire discerner ce qui est propre à la conservation de notre corps, comme on le prouve par l'Auteur même du Système, dans sa dixieme Méditation N°. XV. Les Plaisirs des Sens ne nous rendent donc pas heureux, parce que, n'étant que des moyens, ils ne sont pas desirables par eux-mêmes.

Vous passez tout cela comme étant incontestable, & vous n'y répondez encore autre chose, sinon, que le P. Malebranche n'a pas supposé Replique, page 24. que le bonheur, que le Plaisir des Sens nous apporte, soit desirable pour soi-même ; c'est-à-dire, qu'il a voulu que ce fût un bonheur qui n'eût point la propriété essentielle du bonheur. C'est comme si quelqu'un avoit dit, qu'un singe est un homme ; mais qu'on prétendit, pour l'excuser, qu'il n'auroit pas supposé que la nature humaine, qu'il auroit attribuée au singe fût une nature raisonnable.

5°. M. Arnauld a tourné encore cette preuve d'une autre manière : Rien ne nous peut rendre heureux que ce qui est desirable pour lui-même. Donc si les Plaisirs des Sens nous rendent heureux, il faut qu'ils soient desirables pour eux-mêmes ; & que, par conséquent, il soit permis de rechercher la volupté pour la volupté. Or rechercher la volupté pour la volupté, est ce qui est appelé par S. Augustin, *libido sentiendi* ; & par l'Apôtre S. Jean, *concupiscentia carnis*.

VII. CL. Vous ne sauriez encore rien nier de tout cela ; mais tout ce que
 N°. XI. vous pourrez faire , est , de dire seulement , que le bonheur que le P. Malebranche attribue aux Plaisirs des Sens , est tout différent de celui qui est désirable pour soi-même : comme si dire cela , n'étoit pas la même chose que de dire , que ce n'est pas un véritable bonheur ; comme une figure qu'on appelleroit un cercle , mais dont on avoueroit que tous les diamètres ne seroient pas égaux , ne seroit pas un vrai cercle.

Liv. I. 6°. M. Arnauld ajoute encore cette preuve : *Les plaisirs que l'on prétend nous rendre heureux , sont des plaisirs prévenants , tels que sont ceux que nous sentons en mangeant des confitures & des perdrix (ce sont des exemples du P. Malebranche) Or nous sentons ces plaisirs en mangeant des confitures & des perdrix , soit que nous le voulions , ou que nous ne le voulions pas. Il n'y a donc rien de moins convenable à la dignité de l'homme , fait à l'image de Dieu , que de mettre son bonheur dans des modifications de son ame , qui ne dépendent ni de sa raison , ni de sa volonté , & qui se forment en elle à l'occasion de quelque changement qui arrive dans son corps , soit qu'elle le veuille , ou qu'elle ne le veuille pas.*

Que pourriez-vous répondre encore , sinon , que cela est vrai du bonheur moral ; mais non du bonheur physique ou métaphyque , tel qu'est , selon vous , celui que le P. Malebranche attribue aux Plaisirs des Sens.

7°. La dernière preuve de M. Arnauld est , *que si les plaisirs nous rendent heureux , c'est une suite , qu'ils nous doivent rendre d'autant plus heureux qu'ils sont plus grands : & c'est aussi ce que prétend le P. Malebranche. Cependant il prétend ailleurs , qu'ils peuvent être si grands , qu'ils nous ôtent l'usage de notre liberté ; & il est bien certain , que , pendant que notre ame en est occupée , elle est incapable de ses plus nobles fonctions , qui sont la contemplation de la vérité , & le goût des biens spirituels. N'est-ce donc pas une chose honteuse , que de vouloir que nous soyons d'autant plus heureux , que nous sommes plus déchus de la noblesse de notre nature , & plus approchant de l'état des bêtes , ou au moins de celui des enfants , qui n'ont point encore le libre usage de leur raison ? C'est une des preuves dont se sont servis les adversaires d'Epicure , pour combattre son opinion brutale de la volupté. Elle doit être bien plus forte contre des Chrétiens , qui doivent mieux connoître que des Payens quelle est l'excellence de l'homme , & quel est le bien proportionné à cette excellence , dont la jouissance le doit rendre heureux.*

Pouvez-vous faire à cela d'autre réponse que la précédente ; & ainsi , réduisant tout à une question de nom , vous avouez que M. Arnauld a raison , en prenant le mot de *bonheur* comme il le prend ; & que le P. Malebranche l'a aussi de son côté , en le prenant comme il l'a pris. Mais
 en

en même temps vous mettez tout votre fort à montrer, que le P. Malebranche parle plus correctement que M. Arnauld, & qu'ainsi on a N°. XL eu tort de le critiquer. Il reste donc à faire voir que ce que vous dites sur cela pour justifier le langage du P. Malebranche, n'est fondé que sur des suppositions arbitraires, que vous jugerez vous-même qui n'ont aucune vraisemblance, quand vous les aurez considérées avec plus d'attention.

S. I I I.

Suppositions de M. Bayle, pour justifier que le P. Malebranche n'a point dû être repris, pour avoir dit que les Plaisirs des Sens nous rendent heureux.

Première supposition. *Que le mot de bonheur a deux notions ; l'une de Morale, & l'autre de Physique ou de Métaphysique.*

Il faut bien que vous supposiez cela, puisque vous dites en un endroit, que les uns jugent de cette proposition, *les Plaisirs des Sens nous rendent heureux, selon le tour de morale que l'on donne ordinairement à cette doctrine, & les autres selon la vérité littérale d'un dogme métaphysique.* Et en un autre, *que le peuple, qui en toute autre chose a besoin d'être redressé par ceux qui parlent exactement, est fort littéral & fort PHYSICIEN, en disant que les plaisirs sont un bonheur.* Par où vous voulez faire entendre, qu'il parle fort bien du bonheur, quand il l'attribue aux Plaisirs des Sens, parce qu'il en parle comme on en doit parler, quand on considère le bonheur en Physicien. Replique, p. 17 & 18.

Cette supposition est fort nouvelle, & on ne voit pas bien comment vous avez pu croire qu'on vous la passeroit sans contredit. Car il me semble que jusques-ici, tout le monde a cru, que les mots de *bonheur* & de *malheur*, aussi-bien que ceux de *vertu* & de *vice*, de *juste* & d'*injuste*, d'*bonnête* & de *déshonnête*, de *louable* & de *blâmable*, de *permis* & de *défendu*, étoient des mots de Morale, & non de Physique ou de Métaphysique : c'est-à-dire, que c'étoit de la Morale & non de la Physique, ou de la Métaphysique, qu'on en devoit apprendre les véritables notions. Je doute, Monsieur, que vous osiez dire le contraire. C'est donc en vain que vous nous renvoyez à la Physique ou à la Métaphysique, pour avoir le sens d'aucun de ces mots, qui ne sont point du ressort de ces sciences, où l'on ne fait pas profession d'enseigner ce qui rend l'homme heureux ou malheureux, ou ce qui est juste ou injuste. Quoique cela

Philosophie. Tome XL. D

VII. Cl. soit très-clair : quelques exemples y pourront donner encore plus de N°. XI. lumière.

C'est à la Physique à rechercher ce que c'est que le vin, quels en sont les effets, & quelle est la cause de ces différents effets : d'où vient qu'étant bu sobrement, il réveille l'esprit ; & qu'étant bu avec excès, il l'abrutit & le trouble ? Le Physicien en demeure-là, & il ne s'avisera jamais, à moins qu'il ne voulût joindre à la Physique des digressions de Morale, de demander, si c'est un vice ou une vertu de se provoquer à le boire sans bornes & sans mesure, & de prendre pour un sujet de louange, d'avoir pu le faire plus que pas un autre ? Il s'avisera encore moins de mettre en question, si un yvrogne est heureux, tandis qu'il boit de fort bon vin ? C'est ce qu'il laisse à discuter aux Philosophes moraux. Lisez toutes les Physiques bien faites, & vous trouverez que je dis vrai.

La Métaphysique a été plus avant, depuis quelques années, sur la nature des Plaisirs des Sens. Elle a découvert que ces plaisirs ne sont pas des modifications du corps, mais des modifications de l'ame, & elle prétend que c'est Dieu qui les forme en elle, à l'occasion de ce qui se passe dans le corps auquel elle est unie, pour lui être une courte preuve de ce qui est propre à le conserver.

Réflex. Phil. &c. Livre I. Vous avez vu dans le vingt-unième Chapitre de M. Arnauld, ce que le P. Malebranche dit sur cela dans sa dixième Méditation. *Tu as un corps, ton ame y est unie.... Tu veux & tu dois le conserver. Tu dois donc travailler à la recherche de deux sortes de biens ... Et tu dois avoir deux marques différentes pour discerner ces deux sortes de bien. L'ordre veut que le bien de l'esprit soit aimé par raison, & le bien du corps par l'instinct du plaisir : Que le bien de l'esprit soit recherché avec application, & le bien du corps discerné sans peine.... L'ordre veut donc que tu sois averti, par la preuve courte & incontestable du sentiment, de ce que tu dois faire pour conserver ta vie.*

Voilà tout ce que la Métaphysique peut enseigner. Elle en demeure-là ; & elle laisse à la Morale à rechercher, s'il s'ensuit de-là, *que les Plaisirs des Sens rendent heureux ceux qui en jouissent.* Et ainsi je ne sais comment vous vous êtes pu imaginer, que cette proposition, *les Plaisirs des Sens nous rendent heureux*, étoit la vérité littérale d'un dogme métaphysique. Assurément, vous vous êtes trompé faute d'application, & vous avez pris pour la vérité littérale d'un dogme métaphysique, la conclusion morale, que vous avez cru que l'on pouvoit & que l'on devoit tirer de ce dogme métaphysique. Et ce qui est de plus fâcheux, est, que vous ne vous êtes pas aperçu, que pour bien raisonner, vous en deviez tirer une toute contraire.

Car ce dogme métaphysique, comme je l'ai déjà remarqué, ne dit point VII. Cl.
du tout, si ces Plaisirs des Sens, sont ou ne sont pas le bonheur de l'hom- N°. XL
me : mais il en dit trois choses, dont le Philosophe moral, à qui il ap-
partient de déterminer ce qui peut être notre bonheur, doit conclure
nécessairement que ces plaisirs ne le sauroient être. Ces trois choses sont.
La première, que ces plaisirs préviennent la raison, & qu'on en est touché,
soit qu'on le veuille, ou qu'on ne le veuille pas. Or l'homme étant ce
qu'il est par sa raison & sa volonté, ce n'est aussi que par sa raison & par
sa volonté qu'il peut être heureux. La seconde est, que ces plaisirs ne
sont que des moyens pour conserver les corps. Or les moyens n'étant
pas désirables pour eux-mêmes, ne peuvent être ce qui nous rend heu-
reux. La troisième est, que ces plaisirs ne sont que pour le bien de notre
corps. Or le bien de notre corps n'est pas notre bien, comme l'avoue
le P. Malebranche ; & par conséquent ce qui n'est qu'un moyen pour nous
procurer ce qui n'est pas notre bien, ne peut être notre bonheur.

Souffrez donc, Monsieur, que je vous dise, que c'est avoir abandonné
votre client, que d'avouer comme vous faites, que ceux qui prendront
le mot de *bonheur*, comme on le prend dans la Morale, seront du sen-
timent de M. Arnauld ; car c'est à la Morale seule, ou humaine ou chré-
tienne, à décider ce différent. La Physique & la Métaphysique n'y ont
que faire. Elles nous apprennent seulement quelle est la nature de ces
plaisirs : mais ce qu'elles nous en apprennent, loin de nous porter à
croire qu'ils nous doivent rendre heureux, nous doit, au contraire, per-
suader qu'ils ne sauroient être notre bonheur.

§. I V.

Seconde supposition. *Que le P. Malebranche a suffisamment déclaré, qu'il
prenoit le mot de bonheur, selon les idées populaires.*

Vous supposez que le P. Malebranche a suffisamment déclaré, qu'il Replique,
prenoit le mot de *bonheur* selon les *idées populaires*, & non selon les p. 20, 21,
idées philosophiques, & que l'on peut prendre pour chicanerie de lui avoir &c.
imputé le contraire. Et pour le prouver vous alléguez un endroit de ce
Pere, cité par M. Arnauld, que vous prétendez qui le dit formellement.
C'est de son Traité, Disc. 3. n. 4.

« Le mot de bien est équivoque : il peut signifier ou le plaisir qui rend
« formellement heureux, ou la cause du plaisir vraie ou apparente. Dans
« ce discours, je prendrai toujours le mot de bien dans le second sens...
« Comme il n'y a que Dieu qui fasse sentir du plaisir à l'ame, il n'y a

VII. CL. „ que Dieu qui lui soit véritablement bien. J'appelle néanmoins du nom
N°. XI. „ de bien, les créatures qui sont causes apparentes des plaisirs que nous
„ sentons à leur occasion : *car je ne veux point m'éloigner de l'usage or-*
„ *динаire de parler , qu'autant que cela est nécessaire pour m'expliquer clai-*
„ *rement* ”.

Vous trouvez, Monsieur, -que ce passage est convaincant contre M. Arnauld ; & moi je trouve que s'il prouve quelque chose, ce doit être contre vous.

Il est bien certain qu'il ne fait rien contre M. Arnauld. Car ces trois dernières lignes, *car je ne veux pas m'éloigner, &c.* que vous avez mises en capitales, comme étant décisives, ne regardent point du tout le mot de *bonheur*, qu'il attribue aux Plaisirs des Sens ; mais le mot de *bien*, qu'il attribue à la cause réelle ou apparente de ces plaisirs. Il est donc clair, que cela ne prouve nullement ce que vous prétendez, que le P. Malebranche a déclaré formellement dans ce passage ; *que, lorsqu'il dit que les Plaisirs des Sens, nous rendent heureux, il prenoit le mot de bonheur selon les idées populaires.*

Mais s'il étoit vrai que ce qu'il dit du mot de *bien*, il l'ait voulu dire aussi de celui de *bonheur*, cela seroit encore davantage contre vous. Car ce qu'il dit, *qu'il appellera bien ce qui est la cause apparente du plaisir, parce qu'il ne veut point s'éloigner de l'usage ordinaire de parler, qu'autant que cela lui est nécessaire pour s'expliquer clairement*, n'empêche pas qu'il ne déclare immédiatement après : *Que les créatures, quoique bonnes en elles-mêmes..... ne sont point un bien à notre égard, parce qu'elles ne sont point la véritable cause de notre plaisir ou de notre bonheur ; & qu'il n'ait dit dans la Recherche de la Vérité, page 587, que les richesses & les honneurs ne sont point des biens à notre égard, quoique l'Ecriture les appelle des biens en parlant selon le langage ordinaire.* Il en seroit de même du bonheur, si c'étoit tant à l'égard du mot de *bonheur*, qu'à l'égard du mot de *bien*, qu'il eût déclaré *qu'il s'éloigne le moins qu'il peut de l'usage ordinaire de parler.* Car cela voudroit dire, qu'à l'égard de l'un & de l'autre, il auroit parlé comme le peuple ; & qu'ainsi, comme il avoit appelé *bien*, ce qu'il ne croyoit pas être notre bien, il avoit aussi appelé *bonheur*, ce qu'il ne croyoit pas être notre bonheur.

J'ai eu donc raison, Monsieur, de vous dire deux choses sur ce passage, que vous avez mis en lettres capitales pour le faire mieux remarquer : l'une, qu'il ne prouve rien du tout contre M. Arnauld. Car il n'est pas vrai, que le P. Malebranche y ait déclaré, que ç'avoit été pour s'accommoder au langage du peuple, qu'il avoit appelé *bonheur* la jouissance des Plaisirs des Sens. L'autre, que s'il l'avoit dit, comme il l'a dit

du bien, cela seroit entièrement contre vous, ainsi que je viens de le VII. CL.
faire voir. N°. XL

S. V.

Troisième supposition. *Qu'on n'a pas eu raison de dire, que le P. Malebranche a dû prendre le mot de bonheur autrement que le peuple.*

Nous venons de prouver qu'il n'est pas vrai, que le P. Malebranche ait déclaré, qu'en disant que les Plaisirs des Sens nous rendent heureux, il prenoit le mot de *bonheur* dans le sens du peuple. Or ne pouvant plus vous prévaloir de cette déclaration, parce qu'elle n'est pas véritable, voyons si vous avez pu supposer d'ailleurs que cela étoit ainsi, & que M. Arnauld a mal prouvé le contraire, lorsqu'il a dit : *Que ce seroit une étrange confusion dans la Morale, lorsqu'on la traite en Philosophe dans des livres dogmatiques, de prendre les termes de BONHEUR ou de ce qui rend heureux, dans des sens éloignés, dans lesquels aucun Philosophe ne les auroit jamais pris.*

Vous faites trois réponses à cela ; mais la troisième ne fait rien du tout à notre sujet : car elle consiste à dire, que par cela même que l'Auteur faisoit profession de parler exactement, & en bon Philosophe dogmatique, il a dû parler du bonheur selon les idées populaires, & non pas selon le sens des Philosophes. C'est supposer ce qui est en question, & ce que nous ferons voir en son lieu n'avoir pas la moindre apparence de vérité.

La seconde réponse vient d'être ruinée. C'est qu'encore, dites-vous, qu'un livre soit fort dogmatique, & composé par un Philosophe, nous n'avons pas droit d'en prendre les termes en un sens éloigné du populaire, lorsque l'Auteur nous avertit, qu'il ne veut point s'éloigner du commun usage. Vous supposez donc que le P. Malebranche nous a avertis, qu'il prenoit le mot de *bonheur* dans le sens populaire, ne voulant pas s'éloigner du commun usage. Et c'est ce qui n'est pas vrai, comme on l'a montré dans le §. précédent.

Il ne reste donc plus que la première réponse, à laquelle néanmoins vous nous permettez de ne nous point attacher ; mais ne pouvant nous attacher à d'autre, il faut bien que nous examinions celle-là.

Cette réponse consiste à dire : *Qu'il n'y a rien de plus ordinaire que de voir dans les Livres dogmatiques des Philosophes, plusieurs façons de parler prises selon l'idée du Peuple. Qu'il n'y a point, par exemple, de Cartésien qui ne dise mille fois, qu'un corps en pousse un autre, que nous remuons nos mains, que les animaux sont attirés par l'odeur des viandes,*

VII. CL. *parce qu'il se contente d'établir, dans le Chapitre où il traite de la cause*
 N°. XI. *du mouvement, que Dieu est le moteur immédiat de tous les corps; & après*
cela il parle comme les autres.

On demeure d'accord de tout cela. Mais cet exemple, loin de vous servir, vous est tout-à-fait contraire.

Car jamais personne n'a trouvé mauvais, que les Philosophes les plus dogmatiques se servent des façons de parler du peuple, quoiqu'ils ne les prennent pas dans le sens du peuple; c'est-à-dire, qu'ils parlent comme le peuple, quoiqu'ils ne pensent pas comme le peuple. Il a bien fallu que cela fût ainsi: car les Philosophes n'ayant pas une langue qui leur soit particulière, ils ne se peuvent pas dispenser, à l'égard de la plupart des choses dont ils ont à parler, d'employer les mêmes mots que le peuple: mais parce que le peuple n'en a souvent que des idées fort confuses, & quelquefois même très-faus-ses, ce que font les Philosophes, est, qu'ils joignent aux mêmes mots, dont le peuple se sert aussi-bien qu'eux, d'autres idées que le peuple, ou au moins de plus nettes & de plus distinctes. Et cela étant, Monsieur, comme on n'en peut douter, n'est-il pas clair que c'est une règle du bon sens, qu'en lisant les livres dogmatiques des Philosophes, & surtout de ceux qui font profession de ne se point laisser emporter aux *pré-jugés populaires*, on doit prendre les mots & les façons de parler qui sont communes au peuple & aux Philosophes, non selon que les prend le peuple, mais selon que les Philosophes ont accoutumé de les prendre, à moins que ceux qui voudroient être entendus autrement n'en avertissent leurs lecteurs? Et c'est d'où M. Arnauld à eu certainement droit de conclure, que le P. Malebranche n'ayant point averti qu'il prenoit le mot de bonheur, qui est un des plus importants termes de la Morale, dans un autre sens que les Philosophes ne le prenoient ordinairement, on ne pouvoit supposer, sans lui faire tort, qu'il l'eût pris dans le sens du peuple, & non dans celui des Philosophes.

Votre exemple des Cartésiens non-seulement n'infirme pas cette règle; mais ne peut servir qu'à la confirmer. Car il ne s'agit pas de savoir (& c'est en quoi vous prenez le change) si les Cartésiens se servent des façons de parler populaires, comme de dire, qu'une boule en pousse une autre? Qui en doute? Mais si ces façons de parler ont le même sens dans leurs livres, que dans la bouche du peuple ou des autres Philosophes qui ne sont pas Cartésiens. Or il faut bien que vous avouiez, qu'ils n'ont pas le même sens dans les livres dogmatiques des Cartésiens. A quoi donc vous peut servir cela, pour réfuter ce que vous rapportez de M. Arnauld: *Que ce seroit une étrange confusion dans la Morale, lorsqu'on la traite en Philosophie dans les livres dogmatiques, de prendre les termes de*

bonheur, & de ce qui rend heureux, dans des sens éloignés, dans lesquels aucun Philosophe ne les auroit jamais pris. VII. Cl. N°. XI.

Mais vous avez laissé sans réponse, ce que M. Arnauld ajoute, & qui me paroît convaincant. C'est que le P. Malebranche ayant assez maltraité les Stoïciens sur ce sujet, il faut bien qu'il ait pris ce qu'ils disoient, que les Plaisirs des Sens ne pouvoient rendre heureux, dans le même sens qu'ils le prenoient; puisqu'autrement le procès qu'il leur fait avec assez de chaleur, n'auroit été qu'une dispute de mot, & n'auroit rien eu de solide.

S. VI.

Quatrième supposition. *Que tout Plaisir, par cela même que c'est un Plaisir, est un bonheur.*

Cette supposition-ci est la principale de toutes, & qui serviroit le plus à vous tirer d'affaires, si elle étoit bien établie. Mais si elle ne l'est pas, si elle est purement arbitraire & sans aucun fondement, vous pouvez voir, Monsieur, ce que dit M. Arnauld dans sa *Défense*, contre ces sortes de suppositions forgées à plaisir, que l'on veut forcer les autres de recevoir, telle qu'étoit celle du P. Malebranche, quand il traitoit d'ignorants ceux qui ne vouloient pas demeurer d'accord, *que notre ame se sent, mais qu'elle ne se connoît pas.*

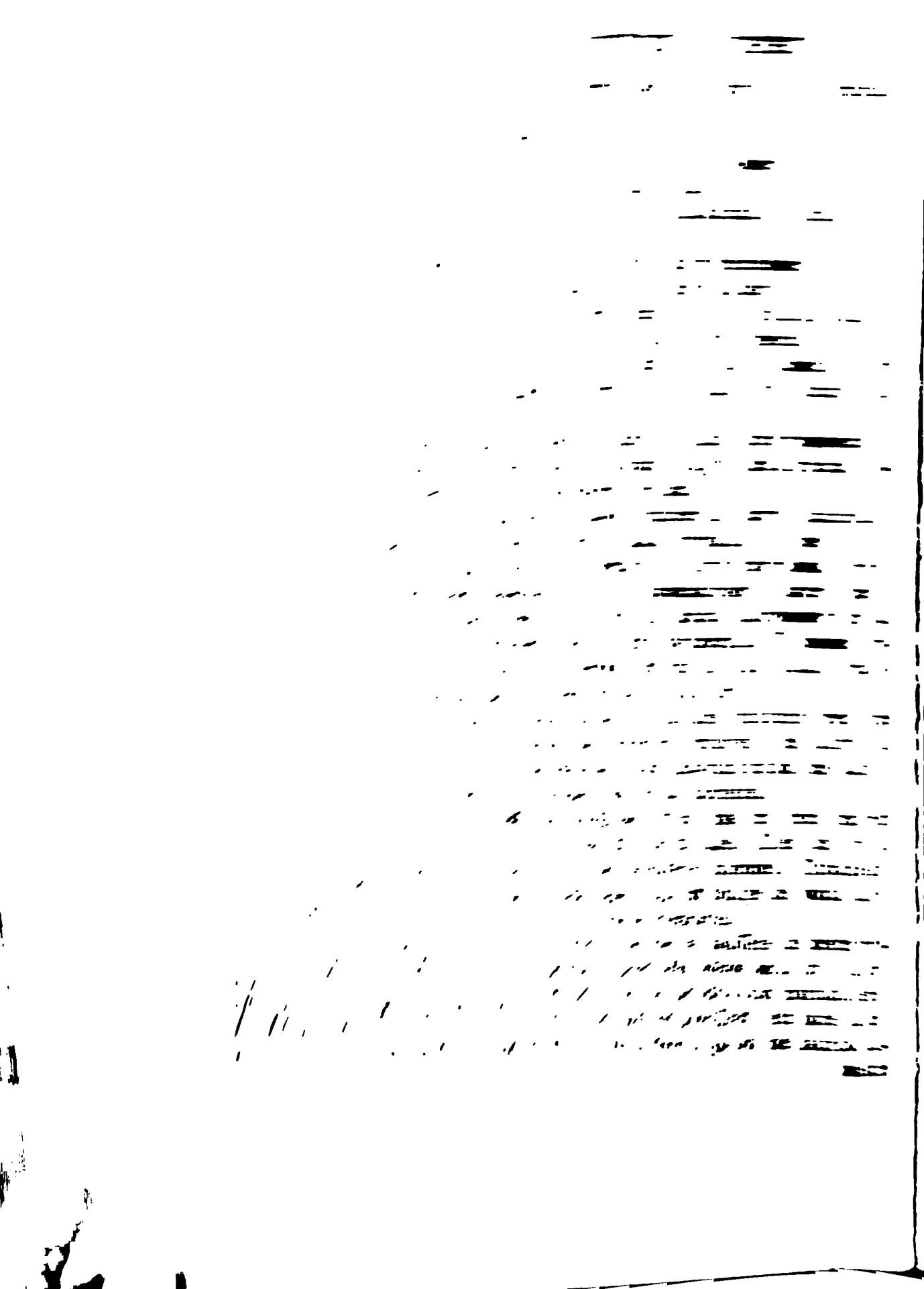
Pardonnez-moi donc, si je vous dis, que la supposition dont il s'agit ici n'est pas meilleure. Elle consiste à prétendre, *qu'avoir des sentimens agréables, & être heureux, sont la même chose*; que ces termes sont convertibles, *que les hommes en sont convenus.* Toute votre réponse est pleine de cette supposition. En voici quelques endroits.

L'Auteur (c'est-à-dire, le P. Malebranche) suppose, que le bonheur de notre ame, formellement pris, consiste dans un sentiment agréable.

Toute sorte de plaisir, par cela même que c'est un plaisir, est un bonheur. Ibid.

C'est parler très-exactement que de dire, que les plaisirs sont un bonheur; parce que c'est attribuer au sujet de la proposition une qualité qui lui est immédiatement propre, & qui émane de son être: de sorte que c'est une de ces dénominations qu'on nomme en Philosophie intrinsèques.

Supposons que les hommes sont convenus que l'on est riche, lorsqu'on possède cent mille francs: un homme seroit vraiment riche qui les posséderoit quoiqu'il les dût perdre huit jours après..... Il en est de même du plaisir. Par un établissement ou arbitraire ou absolument nécessaire de la nature, il est le bonheur de l'ame. Ainsi tout homme qui sent du plaisir, est heureux pour le temps où il goûte ce plaisir.



mettre la générale, sans admettre la particulière, ni combattre la particulière, sans combattre la générale. VIL Cl.
N°. XL

Il s'agit donc de l'une & de l'autre, dans la dispute entre le P. Malebranche & M. Arnauld, touchant les Plaisirs des Sens. Le premier soutient, qu'ils rendent heureux : le second le nie, & ne le nie pas seulement, mais il appuie ce qu'il en dit par de très-bonnes preuves. Vous avez pris parti pour le P. Malebranche contre M. Arnauld, & dans vos Nouvelles & dans cette Réponse. Vous vous êtes donc engagé à prouver que M. Arnauld a tort, & que le P. Malebranche a raison. Et comment le prouvez-vous ? En disant & redisant sans cesse, *que tout plaisir est un bonheur* ; c'est-à-dire, en supposant vingt & trente fois ce qui est en question, sans le prouver une seule fois.

Je ne vois que deux réponses que vous pourriez faire à cela. L'une, que l'on ne prouve point les définitions, parce qu'elles sont arbitraires, & que tout ce que vous avez voulu dire est, que dans le Dictionnaire du P. Malebranche, *bonheur & sentiment agréable* sont la même chose ; sans que, ni vous ni lui, ayiez été obligés de vous mettre en peine si ce sont différentes choses dans le Dictionnaire des autres.

L'autre réponse seroit, qu'on n'a pas besoin de prouver ce qui est constant, & dont les hommes sont convenus : & qu'ainsi vous n'avez pas dû prouver *que tout plaisir, dès-là qu'il est plaisir, est un bonheur* ; parce que les hommes en sont convenus, & que s'ils parlent quelquefois autrement, ce n'est qu'en parlant improprement & d'une manière figurée.

Je réserve au §. suivant à examiner cette seconde réponse, & je ne parlerai dans celui-ci, que de la première.

Je ne pense pas que vous voulussiez vous y arrêter, à cause des raisons suivantes, qui ne manqueroient pas de vous venir dans l'esprit.

1°. Il ne faut pas abuser de cette maxime, que *les définitions des mots sont arbitraires*. Car cela ne donne pas droit de changer à sa fantaisie, les idées communes des mots ordinaires, & sur-tout dans la Morale ; comme qui voudroit soutenir, que la disposition de se battre en duel à tout venant, est une vertu, parce qu'il auroit pris pour vertu toute sorte de valeur & de courage, qui met l'ame au-dessus de la crainte de la mort.

2°. Il n'est point permis de se faire un Dictionnaire particulier sans en avertir le monde : car ce seroit tromper ses Lecteurs. Or le P. Malebranche, qui dit si souvent, que c'est un bonheur de jouir des Plaisirs des Sens, n'a jamais averti qu'il prenoit le mot de *bonheur* dans un sens qui lui étoit particulier. On n'a donc pas de droit de le supposer.

3°. Quand nous donnons un sens particulier à quelque terme, nous ne devons pas nous imaginer que les autres s'astreindront à le prendre

VII. CL. dans ce même sens ; ni par conséquent dire qu'une proposition n'est pas vraie, qui seroit vraie selon la signification ordinaire de ce terme, parce qu'elle ne seroit pas vraie selon un sens qui nous seroit particulier. Pourquoi donc le P. Malebranche nous donneroit-il sérieusement cet avis : *il ne faut pas dire aux voluptueux, qu'on n'en est pas plus heureux pour jouir des Plaisirs des Sens : car cela n'est pas vrai.* Cela peut n'être pas vrai, lui répondra-t-on, en prenant le mot de *bonheur* dans le sens bizarre que vous vous êtes avisé de lui donner. Mais si cela est vrai dans le sens que donnent au mot de *bonheur* tous les Philosophes raisonnables, qui ont toujours cru qu'une propriété essentielle du bonheur étoit, d'être désirable par soi-même, ce que ne sont pas les Plaisirs des-Sens, pourquoi ne dirions-nous pas aux voluptueux, qu'ils se trompent, quand ils croient trouver leur bonheur dans la jouissance des Plaisirs des Sens ?

4°. Enfin, Monsieur, vous n'avez garde de dire, que ce n'est que dans le Dictionnaire du P. Malebranche que vous avez adopté, que *tout Plaisir est notre bonheur*, puisque, supposant que c'est le langage du peuple, vous ajoutez : *Que quoiqu'en toutes autres choses il ait besoin d'être redressé par ceux qui parlent exactement, il n'a pas besoin de l'être en celle-ci ; parce qu'en disant que les Plaisirs des Sens sont un bonheur, il attribue au sujet de la proposition, une qualité qui lui est immédiatement propre, & qui émane de son être.*

Vous voyez donc, Monsieur, que, pour vous disculper de ce qu'on appelle *pétition de principe*, qui consiste à supposer ce qui est en question sans le prouver, vous ne pouvez pas vous servir de cette première réponse, qu'on n'a pas besoin de prouver les définitions de mots, parce qu'elles sont arbitraires, & que votre dessein n'a été que de parler selon le Dictionnaire du P. Malebranche. Il faudroit donc que vous eussiez recours à la seconde : mais peut-être qu'elle ne se trouvera pas meilleure que l'autre.

§. V I I.

Cinquième supposition. *Que les hommes sont convenus de regarder comme un bonheur toutes sortes de Plaisirs.*

Cette seconde réponse seroit, qu'on n'a pas besoin de prouver ce qui est constant, & dont tous les hommes sont convenus, comme on n'a pas besoin de prouver que les Plaisirs des Sens, sont des sentiments agréables, parce qu'on sait assez que les hommes sont convenus, de n'appeller Plaisirs que des sentiments agréables. Il ne vous reste donc qu'à dire ; que les hommes sont convenus d'appeller *bonheur*, tout Plaisir ou sentiment

agréable, & qu'ainsi vous avez pu supposer sans preuve; que tout Plaisir, VII. Cl.
dès-là qu'il est Plaisir, est un bonheur. N°. XI.

C'est en effet ce qu'il paroît que vous supposez en la page 30. Supposons, dites-vous, que les hommes soient convenus que l'on est riche lorsqu'on possède cent mille francs, tout homme qui les aura sera riche, quoiqu'il les dut perdre huit jours après. Il en est de même des Plaisirs. Par un établissement, ou arbitraire ou nécessaire, il est le bien de l'ame (Vous avez voulu dire, il est le bonheur de l'ame; car il s'agit du bonheur & non seulement du bien) ainsi tout homme qui sent du plaisir est heureux pour le temps qu'il goûte ce plaisir. N'est-ce pas faire entendre, que ce que vous dites par supposition, pour ce qui est d'être riche, vous le pensez effectivement pour ce qui est d'être heureux; savoir, que les hommes sont convenus, qu'on est heureux tant qu'on jouit du plaisir. Autrement votre comparaison ne prouveroit rien.

Mais, pour donner plus de vraisemblance à cette supposition, vous en faites une autre, en faisant entendre que les hommes sont tellement convenus que les Plaisirs des Sens sont un bonheur, que s'il y en a qui ont peine à les appeller un bonheur, c'est en parlant figurément & non proprement; & cela par l'une ou l'autre de ces deux raisons: l'une, que c'est un bonheur peu considérable, en comparaison de celui dont nous espérons jouir dans le ciel, & qu'ainsi il est à propos de réserver le nom de *bonheur*, pour la souveraine félicité de l'autre vie. C'est ce que vous appelez, en deux ou trois endroits, une pensée dévote; mais qui n'est point philosophique. Car, quoique cette espèce de plaisir, que Dieu communique à l'ame des fideles glorifiés, mérite le nom de bonheur par excellence, cela n'empêche pas, que pour parler dans l'exacritude philosophique, toutes les autres espèces de plaisirs ne doivent être appelées bonheur. page 69.

L'autre raison, qui fait, selon vous, qu'on n'appelle pas bonheur les Plaisirs des Sens, quoiqu'ils le soient véritablement, c'est qu'on a quelquefois plus d'égard à leurs effets & à leur suite, qu'à ce qui leur convient par leur nature. Et ainsi, dites-vous en plusieurs endroits, quand on dit que les voluptueux sont plutôt malheureux qu'heureux, c'est par une figure qu'on appelle métonymie, selon laquelle on donne à la cause par accident, le nom des mauvais effets qui en résultent, qui sont à l'égard de ce bonheur des voluptueux, des peines épouvantables pour l'autre vie. page 29. & 32.

Tout cela ne seroit pas mal inventé, s'il étoit vrai que les hommes fussent convenus de joindre l'idée de bonheur à celle de plaisir, & d'estimer heureux tous ceux qui jouissent de quelque plaisir que ce soit, pendant qu'ils en jouissent. Mais c'est un fait que vos deux raisons ne prouvent point, mais qu'elles supposent: c'est-à-dire, que si le fait d'ailleurs

VII. CL. étoit bien constant, vos deux raisons pourroient servir à expliquer, pour-
N°. XI. quoi on parleroit quelquefois d'une autre sorte ?

J'en pourrois demeurer-là : car c'est à celui qui pose un fait à le prouver. Je veux bien néanmoins me charger d'en montrer la fausseté, & cela sera bien facile.

Depuis qu'on a commencé à philosopher parmi les Latins & parmi les Grecs, ce qui, après les conquêtes d'Alexandre, comprenoit presque tout l'Orient, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus eu de Philosophes Payens par l'extinction du paganisme, c'est-à-dire, durant plus de huit cents ans, il n'y a rien à quoi ces Philosophes se soient appliqués avec plus de soin, qu'à
Chap. 21. rechercher ce qui rend l'homme heureux : *quid efficiat hominem beatum*. C'est ce que M. Arnauld a fait voir qu'a remarqué S. Augustin, au Livre XIX de la Cité de Dieu, Chapitre I : *Quam questionem magna intentione versantes invenire conati sunt quid efficiat hominem beatum. Illud enim est finis boni nostri, propter quod appetenda sunt cetera, ipsum autem propter se ipsum*. Et vous y trouverez aussi pourquoi les Philosophes ont tant parlé du bonheur, & de ce qui rend l'homme heureux. C'est parce qu'ils regardoient cette question comme la plus importante de toute la Philosophie. Car celui, dit Cicéron, qui ignore quel est le souverain bien, ignore nécessairement la manière dont il doit vivre, & se trouve dans un si grand égarement, qu'il ne sauroit trouver aucun port où se retirer : au lieu que quand on le sait, on fait aussi à quoi se doivent rapporter toutes les actions de la vie.
De fin.
Liv. V.

Cependant il faut remarquer, que ces Philosophes ne regardoient le bonheur, dont ils parloient tant, que par rapport à cette vie. Car il y en avoit, comme les Epicuriens, qui n'en connoissoient point d'autre. Et si on excepte les Platoniciens, les autres n'avoient que des doutes sur l'immortalité de l'ame. Et ainsi ils n'avoient aucun égard à ce qu'elle deviendrait après la mort, pour définir ce qui rendoit les hommes heureux. Vous voyez donc, Monsieur, que vos deux solutions ne vous peuvent servir à expliquer ce qu'ils auroient dit de contraire à vos idées. Car l'un & l'autre a rapport au bonheur ou au malheur de l'autre vie, à quoi ils n'ont jamais pensé.

Il ne faut pas aussi vous imaginer, que quand ils ont appelé le bonheur dont ils dispuoient *SUMMUM BONUM*, le souverain bien, ç'aît été pour le distinguer d'un autre bonheur qui ne seroit pas si parfait. Cette pensée n'auroit aucun fondement, quoique vous l'attribuiez à M. Arnauld, pour avoir quelquefois nommé le bonheur, le souverain bien. Ils n'ont jamais reconnu qu'il y eût d'autre bonheur que ce qu'ils ont appelé *summum bonum*. Mais ayant regardé le mot de bien comme général, & commun

à ce qui étoit bonheur & ce qui ne l'étoit pas, ils ont ajouté *summum*, VII. CL. au mot de *bonum*, comme on ajoute *rationale* au mot *d'animal*, c'est-à-N°. XL. dite, comme on ajoute la différence au genre. Et ainsi il ne seroit pas moins absurde de prétendre, qu'ils ont reconnu par-là d'autre bonheur, que celui qu'ils appellent *le souverain bien*, par où ils entendent le bien désirable pour lui-même, & auquel l'on doit rapporter, comme à sa fin, tous les devoirs de la vie, que si on prétendoit qu'en appelant l'homme un animal raisonnable, c'est insinuer qu'il y a d'autres hommes qui ne sont pas si parfaits, que ceux qu'on appelle animaux raisonnables.

Cela étant supposé, considérons quelle notion tous ces Philosophes ont eu du bonheur, & s'ils sont propres à nous faire croire ce que vous assurez avec tant de confiance, que tout plaisir, dès-là qu'il est plaisir, est bonheur, & que plaisir & bonheur sont des termes convertibles.

Le contraire paroît manifestement par les différentes opinions sur ce qui rend les hommes heureux, que M. Arnauld a rapportées dans son vingt-unième Chapitre. Car il est bien certain que les Stoïciens, & tant d'autres, qui ont soutenu avec tant de force, que c'étoit presque réduire la condition des hommes à celle des bêtes, que de vouloir qu'ils fussent heureux en jouissant des Plaisirs des Sens, étoient bien éloignés de reconnoître, que tout plaisir rend heureux, & que plaisir & bonheur sont des termes convertibles. Ils se seroient couverts de confusion s'ils avoient fait cet aveu, puisqu'ils auroient donné lieu à leurs adversaires de leur reprocher, que c'étoit renverser la première règle du sens commun, que de nier d'un sujet, qui est le plaisir, la qualité de bonheur qui lui est immédiatement propre, & qui émane de son être; & que c'est la même chose que si on nioit du tout, qu'il est plus grand que sa partie.

Mais si les Stoïciens par entêtement n'en étoient pas voulu convenir, les Epicuriens au moins n'auroient pas manqué de prendre droit, sur ce prétendu consentement des hommes, & de commencer par-là la preuve de leur doctrine en faveur de la volupté. Or c'est ce qui est bien certain qu'ils ne faisoient pas. M. Arnauld a remarqué, qu'ils prenoient pour principe, comme tous les Philosophes, la définition du souverain bien, & qu'ils le définissoient, comme les autres, ce à quoi il faut rapporter tout ce que l'on fait de bien, & qu'il ne faut point rapporter à autre chose.

Torquatus dans Cicéron, commence ainsi à soutenir le sentiment d'Epicure touchant le souverain bien : *Quarimus quid sit extremum, quid ultimum bonorum : quod, omnium Philosophorum sententiâ tale debet esse, ut ad id omnia referre oporteat, ipsum autem nusquam. Hoc Epicurus in voluptate ponit.* Et tout ce qu'il tâche ensuite de faire voir, est que cette définition, dont il suppose que tous les Philosophes demeuroient d'accord, De finib. Lib. I.

VII. Ci. convient à la volupté : & il parcourt même toutes les vertus, pour montrer qu'elles n'ont point pour fin l'honnêteté des Stoïciens, mais la volupté.

N°. XI. A quoi bon tout ce circuit, si les Philosophes avoient cru en ce temps-là, que *bonheur & volupté sont la même chose, & que tout plaisir, par cela même qu'il est plaisir, est un bonheur?*

page 22. Ils ruinoient même cette prétention, selon vous, en attachant à l'idée de bonheur ce qui est desirable pour soi-même. Car vous avez reconnu que M. Arnauld a eu raison de ne pas vouloir, que les Plaisirs des Sens, soient notre bonheur, en prenant le mot de bonheur pour ce qui est desirable pour soi-même. Or jamais les Epicuriens n'ont douté, que ce ne fût une propriété essentielle du bonheur, d'être desirable pour soi-même. Vous ne trouvez donc pas, même dans les Epicuriens, de quoi appuyer cette proposition, dont vous supposez que les hommes sont convenus, *que tout plaisir, par cela même qu'il est plaisir, est un bonheur.*

Prouvez-la donc si vous pouvez ; mais ne continuez plus à nous supposer, que les hommes en soient convenus. Car c'est un fait que l'on vous soutient avec raison, n'avoir pas la moindre ombre de vraisemblance.

§. VIII

Sixième supposition. *Que les plaisirs les plus criminels sont un bonheur.*

Si la supposition précédente, *que tout plaisir est un bonheur*, étoit bien fondée, c'en seroit une suite nécessaire, ce que vous supposez aussi, que les plaisirs les plus criminels sont un bonheur, & rendent heureux ceux qui en jouissent. Car qui peut douter que ce raisonnement ne soit très-bon. Tout plaisir, par cela même qu'il est plaisir, est un bonheur, & rend heureux tant qu'on en jouit. Or les plaisirs criminels, ne laissent pas d'être plaisirs pour être criminels. Donc les plaisirs les plus criminels sont un bonheur, & rendent heureux ceux qui en jouissent.

Vous avouez tout cela, non seulement en passant & en quelque lieu écarté, mais dans un article exprès de votre Réponse, où vous entreprenez de montrer que cela est vrai, qu'on ne s'en doit point choquer, & que l'abus qu'on en pourroit faire, n'est pas une raison valable pour affirmer que cela est faux. *Que nos artifices, nos fraudes pieuses, tous les détours de notre prudence se trouvent enfin trop courts, quand on les emploie pour la mensonge.*

Mais comment faites-vous voir que cela est si certain ? En supposant, à votre ordinaire par une pure pétition de principe, que *sentiment agréable, & bonheur sont la même chose* ; & qu'ainsi, comme on ne peut douter

qu'il n'y ait des sentimens agréables joints à quelques crimes, on ne peut VII. 112
douter aussi, que le bonheur ne soit joint au crime pendant cette vie. Sur N°. XI:
quoi vous faites parler un voluptueux en ces termes : Définissez le bon-
heur comme il vous plaira, peu m'importe. Je suis bien ce que je fais ; c'est
que si je devois être éternellement dans l'état où je me trouve quand je me
divertis, je serois heureux éternellement. Cela vous paroît si certain, que
vous adressant à moi, vous ajoutez : Vous ne pourriez pas le contredire
de bonne foi. Car si les voluptés charnelles (sans en excepter les plus cri-
minelles, car c'est de celle-là principalement que la suite de votre dis-
cours fait voir que vous parlez) devoient toujours durer sans dégoût,
sans chagrin, aussi pures & aussi vives, qu'elles se font sentir en de certains
moments, il est certain qu'elles pourroient rendre un homme éternellement
heureux.

Je ne sais pas que peuvent penser, d'un tel discours, les personnes de
votre communion qui font profession de piété, mais je sais bien qu'il n'y
a point de personne pieuse dans la nôtre, qui n'en eût horreur.

Mais si cette proposition est vraie, dites-vous, peut-on s'en scanda-
liser que par un scrupule mal entendu. Et peut-on douter que cela ne
soit vrai, en supposant comme je fais, que plaisir & bonheur sont la mé-
me chose ?

Non assurément, on n'en peut douter en supposant cela. Mais c'est
cela même qui vous devoit faire défier de votre supposition, ou plutôt,
qui vous devoit faire comprendre qu'il falloit qu'elle fût bien fautive,
puisque une si étrange proposition, que je ne veux pas répéter pour ne pas
blesser de nouveau les oreilles chrétiennes, en est une suite nécessaire.

On n'a pas même besoin d'être Chrétien pour en être blessé. Les Payens
les plus favorables aux Plaisirs des Sens en ont eu honte, & n'ont jamais
osé dire, que les voluptés rendissent heureux, quand elles sont criminelles.
Vous n'avez, Monsieur, qu'à lire le premier Livre de Cicéron de *Finibus*,
& vous verrez que les Epicuriens soutenoient, qu'il n'y avoit que les vo-
luptés qui étoient réglées par la sagesse & par la vertu, qui nous pouvoient
rendre heureux. J'en apporte point de preuves pour abrégier, mais je
tire de-là un argument, qui renverse la proposition dont votre paradoxe
est une suite.

Si les Philosophes, qui ont tant disputé du bonheur de l'homme, étoient
convenus, que tout plaisir, dès-là qu'il est plaisir, est un bonheur, ils se-
roient tous demeurés d'accord, que les plaisirs les plus criminels sont
un bonheur, & rendent heureux ceux qui en jouissent. Or il est certain,
au contraire, qu'ils ont tous été généralement, sans en excepter les Epi-
curiens, que les plaisirs qu'ils reconnoissoient être criminels, tels que

VII. CL. sont ceux des adulteres, ne sont point un bonheur, & ne rendent point
 N°. XI. heureux ceux qui en jouissent. Il est donc certain qu'ils ne sont point
 convenus de ce nouveau paradoxe, *que tout plaisir, par cela même qu'il
 est plaisir, est un bonheur.*

S. I X.

Septieme supposition. *Qu'il n'y a point de faux bonheur en considérant le
 bonheur en lui-même.*

Vous supposez (ce que j'avoue encore être une suite de votre suppo-
 sition capitale) qu'à parler proprement, il n'y a point de faux bonheur,
 & que ce ne peut être que par une figure qu'on appelle métonymie, en
 donnant à la cause par accident le nom des mauvais effets qui en résultent,
 qu'on appelle quelquefois un faux bonheur, ce qui est en soi-même
 un véritable bonheur. C'est ce que vous expliquez en ces termes dans
 la page 56.

*Voilà comme on peut dire, que les plaisirs d'un voluptueux sont un
 vrai bonheur, un bonheur réel, & néanmoins un faux bonheur. Ils sont
 un bonheur vrai & réel, puisqu'ils sont, par leur entité, sous l'espece du
 bonheur, & une modification actuelle, qui a l'essence du bonheur en gé-
 néral. Mais on peut les appeller un faux bonheur, parce qu'ils sont suivis
 d'un malheur épouvantable, & qu'ils n'ont pas la même durée que certains
 autres plaisirs, qui, à cause de leur prérogative particuliere, méritent d'être
 appelés par excellence, le véritable bonheur ; par où vous entendez la
 félicité du ciel.*

Mais les Philosophes Payens ne connoissoient ni la félicité du ciel,
 ni ces supplices épouvantables, que les voluptueux s'attirent, en s'aban-
 donnant à leurs plaisirs. Ce n'étoit donc ni par rapport à la félicité par
 excellence, ni par la figure, appelée métonymie, qu'ils ont pu appeller
 un faux bonheur de certains plaisirs, & qu'ils ont dit, de ces plaisirs,
 qu'ils rendoient d'autant plus misérables ceux qui en jouissoient, qu'ils
 se croyoient plus heureux. C'étoit donc, en considérant ce prétendu
 bonheur en soi-même, & en croyant parler sans figure & très-propres-
 ment, qu'ils l'appelloient un faux bonheur. On n'en peut desirer un
 plus bel exemple, que ce que dit Cicéron, en parlant de la joie que
 témoignoit un jeune débauché dans une Comédie, pour être venu à
 bout de satisfaire sa passion. *Quid elatus ille levitate inanique letitia &
 exultans, & temerè gestiens, NONNE TANTO MISERIOR QUANTO SIBI VI-
 DETUR BEATIOR.* Cela est tellement dans le bon sens, que je ne fais,
 Monsieur,

Monfieur, comment vous avez pu entreprendre de nous perfuader, qu'il n'y a point de faux bonheur que celui qu'on appelleroit tel, en parlant improprement, ou parce qu'on le comparoit à la vifion béatifique, ou parce qu'au lieu de le confidérer en lui-même, on le prendroit pour un malheur, à caufe des fuites qu'il auroit en l'autre monde.

Mais il femble, Monfieur, que vous n'êtes pas d'accord avec vous-même, fur le fujet du vrai & faux bonheur, & que vous en dites des chofes qui renverfent vos principes : car, s'il eft vrai, comme vous l'affurez, que le bonheur formel confifte effentiellement dans la modification que Dieu communique à l'ame, *que l'on appelle fentiment du plaifir*, il eft impoffible qu'un homme ne foit pas heureux formellement, réellement actuellement, quand Dieu communique réellement à fon ame la modification qu'on appelle fentiment du plaifir. D'où il s'enfuit, que les foux, dont la folie eft gaie, font réellement, & non feulement en imagination, les plus heureux de tous les hommes ; & qu'ainfi, vous n'avez pas dû faire regarder comme imaginaire, le bonheur de ce fou de la ville d'Argos, qui étoit ravi de joie, en croyant entendre les plus belles tragédies du monde, lorsque perfonne ne les jouoit devant lui.

Replique,
page 68.

*Qui fe credebat miros audire tragædos
In vacuo folus feffor plauforque theatro.*

HORAC. Epift. II. Lib. II.

Car, d'où vient que cet homme, qu'Horace dit, qui étoit fort fage en toute autre chofe, croyoit ouïr de belles tragédies, lorsqu'on n'en jouoit point ? Si ce n'eft qu'en ayant ouï autrefois avec beaucoup de plaifir, les traces qui en étoient demeurées dans fon cerveau fe réveilloient, dès qu'il étoit affis au même lieu où il avoit accoutumé de les ouïr ; & que quelque intempérie du cerveau caufant un mouvement extraordinaire aux efprits, ils renouvelloient ces traces auffi fortement, qu'elles l'auroient été à la préfence de ces objets agréables ; ce qui les lui faifant concevoir comme préfents, il étoit de l'ordre, qu'il en refentit le même plaifir ; c'eft-à-dire, que Dieu communiquât à fon ame la même modification, qu'on appelle le fentiment du plaifir, que fi ces tragédies fe fuflent jouées effectivement devant lui. Il en eft de même de tous les plaifirs & de toutes les joies des foux, qui s'imaginent avoir devant eux de certains objets agréables, qui n'y font pas. Tout le monde, jufques ici, a cru, que le bonheur de ces foux étoit un bonheur faux & imaginaire. Mais pour vous, Monfieur, vous devez dire,

Philofophie. Tome XL.

F

VII. CL. qu'il est aussi véritable & aussi réel, que celui des personnes les plus
 N°. XI. sensées, que vous estimez heureuses quand elles goûtent les plaisirs des
 sens : car ils n'ont pas moins qu'elles, ce en quoi, selon vous, consiste
 essentiellement le bonheur ; savoir *la modification de l'ame, qu'on appelle
 le sentiment du plaisir*. Vous vous êtes donc bien oublié, quand, par-
 lant d'un convalescent, *qui mange avec grand appétit & avec un plaisir
 fort vif*, vous demandez : *Si ce n'est pas-là un plaisir qui a toute la réa-
 lité que doit avoir cet état de l'ame, dans lequel consiste la nature du
 plaisir, & par conséquent du bonheur, selon vous ?* Et vous ajoutez
 pour le prouver : *Il est sûr qu'il n'y a rien là d'imaginaire, & que cet
 homme sent des saveurs très-agréables, & non pas à la manière de ce fou,
 qui croyoit ouïr de beaux concerts, où il n'y avoit personne*. Qu'importe,
 selon vous, pour ce qui est du réel & véritable bonheur de cet heureux
 fou, qu'il y eût des Acteurs, ou qu'il n'y en eût point, pourvu qu'il
 ressentît le même plaisir que s'il y en avoit eu, puisque vous mettez
 l'essence du bonheur *dans le sentiment du plaisir*. Or il ressentoit si vi-
 vement ce plaisir, qu'il ne pût s'empêcher d'être en colère contre ses
 amis, qui l'avoient fait guérir de cette agréable folie, jusqu'à leur re-
 procher, qu'ils l'avoient tué, au lieu de le servir, en lui arrachant un si
 doux plaisir, & lui ôtant, malgré lui, la joie que lui causoit une si
 agréable erreur :

. *Pol me occidistis amici*
Non servastis, ait, cui sic extorta voluptas
Et dampnus per vim, mentis gratissimus error.

Prenez donc pour vraiment heureux tous les foux qu'une imagination
 blessée rend gais & contents, parce qu'elle ne leur représente que des
 objets agréables, ce qui cause naturellement en eux *des sentiments de plaisir* ;
 ou ne dites plus, que *tout sentiment de plaisir est essentiellement un véri-
 table bonheur*.

§. X.

Huitieme supposition. *Que le plaisir qui cause le bonheur étant réel, le
 bonheur considéré en lui-même ne sauroit être faux.*

Cette huitieme supposition est une suite de la précédente, ou plutôt
 elle en est le principe. Car ce qui vous fait croire qu'il n'y a point
 proprement de faux bonheur, mais qu'on n'en peut appeller aucun de
 ce nom que par une figure appelée *métonymie*, à cause des fâcheuses sui-

tes qu'il peut attirer après soi, c'est que vous supposez ; que c'est tou- VII. Cl.
jours un bonheur réel & véritable, quand le plaisir dans lequel nous N°. XL
mettons notre bonheur est réel & véritable, quoique ce soit par erreur
& par une fausse imagination qu'on y mette son bonheur.

C'est sur quoi roule tout ce que vous dites dans la page 60 & en divers autres endroits de votre Réponse. Mais en prenant les choses en cette manière, on dira de même qu'il n'y a point de fausses pistoles, ni de faux diamants. Car ce qu'on appelle de fausses pistoles, ou de faux diamants, ne sont pas des pistoles ou des diamants en peinture ou en imagination, mais ce sont des pistoles très-réelles & très-véritables, qu'on appelle fausses, parce que ce qui y paroît d'or n'a pas les qualités du vrai or ; & que les diamants, de même, sont de très-réelles & de très-véritables pierres, qui ressemblent aux diamants, mais qui n'en ont pas les qualités.

Il en est de même du faux bonheur. On n'appelle point de ce nom ce qui n'auroit aucune ressemblance au vrai bonheur, comme l'état d'un scélérat qui meurt sur la roue. Mais on appelle un faux bonheur le plaisir, le contentement, la satisfaction que ressent un homme, très-réellement & très-véritablement, en ce qu'il a pris par erreur pour son vrai bien & pour sa fin, ce qui ne l'est point en effet. Tel est, par exemple, le plaisir que ressent un homme offensé, en se vengeant de son ennemi & le faisant mourir d'une mort cruelle. Vous ne direz pas que ce plaisir n'est pas réel & véritable. On dit communément, au contraire, qu'il n'y en a point de plus doux que celui de la vengeance. Vous pourriez donc dire, en vous attachant à vos principes, que ce n'est point un faux bonheur, mais que s'en est un très-réel & très-vérable, & que plus on ressent de plaisir à se venger cruellement, plus on est heureux. Mais on est assuré que si vous le dites, hors quelques naturels de tigre, il n'y aura guere de gens qui soient de votre avis.

Et c'est, Monsieur, ce qui fait voir que rien n'est plus mal fondé que la supposition générale sur laquelle tout cela roule : *Que les hommes soient convenus d'appeler bonheur &c vrai bonheur toute sorte de plaisir, de quelque nature qu'il soit.* Il y a des cas où on voit tout d'un coup que cette proposition donne de l'horreur. Et si elle est fausse en quelque cas, votre système du bonheur des Plaisirs des Sens, est insoutenable ; parce qu'il n'a pour fondement que cette proposition : *Tout plaisir, dès-là qu'il est plaisir, est un bonheur.*

Ainsi vous n'avez jamais plus mal deviné que quand vous avez assuré, que je ne pourrois contredire ce que vous mettez dans la bouche d'un voluptueux, en le faisant parler en ces termes, que j'ai déjà rapportés :

VII. CL. *Je sais bien ce que je fais : c'est que si je devois être éternellement dans l'état où je me trouve quand je me divertis , je serois heureux éternellement.* Ecoutez donc ce que de bonne foi je répondrois au voluptueux qui me parleroit de la sorte. Je vous avoue , lui dirois-je , que vous savez bien ce que vous savez ; c'est-à-dire , que vous savez bien que les voluptés charnelles , dans le temps que vous vous y abandonnez , vous paroissent douces , & que ce sont des sentiments agréables. Qui vous a jamais nié que vous ne fussiez cela ? Mais c'est aussi à quoi se borne votre science. Car il n'est point vrai que vous sachiez que c'est être heureux que d'avoir des sentiments agréables , de quelque nature qu'ils puissent être. Or c'est ce que vous supposez sans raison lorsque vous ajoutez : *Je sais que si je devois être éternellement dans l'état où je me trouve , quand je me suis absorbé dans les voluptés charnelles , je serois heureux éternellement.* Vous prenez un faux bonheur pour un vrai bonheur ; comme celui qui prendroit une hape lourde pour un diamant. Rien ne nous peut rendre vraiment heureux que ce qui est desirable pour soi-même , & qui remplit nos justes desirs. Les voluptés charnelles n'ont ni l'une ni l'autre de ces qualités : elles ne sont point desirables pour elles-mêmes. Elles ne nous sont données que pour être à notre ame de courtes preuves de ce qui est propre à la conservation de notre corps , ou de la nature humaine. S'y attacher à cause du seul plaisir , est un aussi grand dérèglement , que celui des femmes qui mangent des cendres ou des charbons , pour le plaisir qu'elles trouvent à manger ces ordures. Et une preuve qu'elles ne satisfont point nos justes desirs , c'est qu'elles dégoûtent dès qu'elles durent , ce qui vous oblige vous & vos semblables à les diversifier sans cesse , pour éviter le dégoût ; qui , sans cela , en seroit inséparable. Vous ne savez donc ce que vous dites , quand vous vous imaginez , que si ces voluptés demeuroient toujours aussi vives qu'elles se font sentir en certains moments , vous seriez éternellement heureux. Vous ne vous connoissez ni vous-même , ni la nature de ces plaisirs. Notre ame n'est point faite pour ne jouir éternellement que de ces plaisirs brutaux. La privation de plus grands biens sans comparaison , dont elle est capable , la rendroit éternellement malheureuse dès qu'elle viendrait à les connoître. Et il est aussi contre la nature de ces voluptés charnelles , de durer long-temps sans qu'on en soit dégoûté , comme vous ne le savez que trop par votre propre expérience.

Mais un autre moyen qui vous pourra servir à vous guérir de votre folie , est , de faire attention à une autre personne , qui en aura une semblable , mais différente de la vôtre. Ecoutez ce que pourra dire un avare , qui se prive de tous les plaisirs dont vous faites votre bonheur , puis-

qu'il ne met le sien qu'à amasser de l'argent par ses adresses & par ses VII. Cél.
 épargnes, & qu'il ne sent de plaisir que dans ce qui contribue à le N°. XI.
 faire devenir plus riche. Il dira comme vous : *Je sais bien ce que je fais.*
Je sais combien il est doux d'avoir beaucoup d'argent. Je ne sens de plai-
sir qu'à en amasser : Et comme j'y réussis par mon industrie, je fais que si
je devois être éternellement sur la terre dans l'état où je me trouve, je
serois heureux éternellement. De bonne foi, que penseriez-vous, ô vo-
 luptueux, du discours de cet avare ? Ne le regarderiez-vous pas comme
 un insensé, qui n'est heureux qu'en imagination, quoiqu'il soit très-
 malheureux en effet ? Qui ne sait, lui diriez-vous, qu'on ne doit désirer
 d'avoir de l'argent, que pour se donner du plaisir, & qu'il n'y a guère
 de plus grand dérèglement d'esprit, que de se priver de presque tous
 les plaisirs de la vie pour en amasser. Mais pouvez-vous douter, ô vo-
 luptueux, que l'avare ne pense la même chose de vous ; & que l'hon-
 nête homme du monde, qui met son bonheur dans l'estime que l'on fait
 de lui, & dans la réputation de sage & de bel esprit qu'il s'est acquise
 par sa conduite, ne vous regarde tous deux, je veux dire le volup-
 tueux & l'avare, comme de misérables jouets de l'infirmité humaine,
 qui sont d'autant plus malheureux que chacun est plus content de son
 faux bonheur ?

Je m'aperçois que je m'étends trop. Mais je n'en suis point fâché, pour
 vous faire voir, Monsieur, que, sans user de *métonymie*, ni de ce qui
 pourroit être pris pour une *pensée outrée d'un homme entêté*, qui *s'ima-*
gineroit fièrement qu'on devoit plus déférer à ses paroles qu'à l'expérience,
 on peut fort bien combattre la fausse opinion que les voluptueux ont
 de leur bonheur, comme ont fait pendant sept ou huit cents ans les
 plus raisonnables Philosophes Payens, qui considéroient ces voluptés en
 elles-mêmes, sans aucun rapport ni à l'Enfer, ni au Paradis, dont ils
 n'avoient point de connoissance, ou à quoi ils ne faisoient nulle attention.

§. X I.

Neuvieme supposition. *Qu'on doit prendre du peuple la vraie idée du*
bonheur. Explication de ce que le peuple croit du bonheur, & en quoi
 il se trompe.

Ce que je viens de dire dans le §. précédent suffit presque tout seul,
 pour faire voir qu'il n'y a pas plus de solidité en ce que vous supposez,
 qu'on doit prendre du peuple la vraie idée du bonheur, pour en parler
 dans une exactitude philosophique.

VII. CL. Vous faites cette supposition en deux endroits. Vous dites dans l'un :
 N°. XI. *Que le peuple, qui en toutes autres choses a besoin d'être redressé par*
 page 28. *ceux qui parlent exactement, n'en a pas besoin sur le chapitre du bonheur.*

Et dans l'autre, vous poussez cela jusques à dire : *Que plus on fait profession de parler exactement & en bon Philosophe dogmatique, plus on doit parler du bonheur selon les idées populaires, & non pas selon le sens des Philosophes.*

C'est parler bien différemment de ce que vous appelez le *Peuple*. Vous en avez d'une part si méchante opinion, que, hors une seule chose, vous voulez qu'en *toutes les autres* il ait besoin d'être redressé par ceux qui parlent exactement. Et vous en faites de l'autre tant d'état, que, dans la question qui a le plus exercé les Philosophes de l'Antiquité, vous prétendez que son jugement est tellement préférable au leur, que ce soit absolument ce que l'on doit suivre, quand on en veut parler exactement & en bon Philosophe dogmatique.

Mais je ne fais, Monsieur, si vous avez bien considéré ce que c'est que ce peuple au jugement duquel vous voulez que l'on se conforme pour avoir la vraie idée du bonheur. Ne vous êtes-vous point souvenu de ce qu'en dit un Ancien, que c'est une bête à plusieurs têtes ; *Bellua multorum est capitum* : & que rien n'est plus brouillé que les divers sentiments de ces différentes têtes, touchant le bonheur de l'homme.

Chacun met son bonheur en ce qui le touche le plus selon sa passion dominante. Les avares, à être riche.

Les vains & glorieux, à être loués, flattés, & estimés dans le monde.

Les paresseux, à mener une vie molle, sans travail, sans soin & sans affaires.

Les curieux, à contenter leur vain desir de favoir quelque chose de nouveau.

Les naturels vindicatifs, à ne rien souffrir de désobligeant, qu'ils ne se rendent au quadruple.

Les amoureux de la belle gloire, comme ils l'appellent, à en acquérir par des actions extraordinaires de valeur.

Les intempérants, à s'abandonner aux plaisirs du boire & du manger, & à d'autres plus infames. Je ne parle point des véritablement gens de bien, dont l'amour dominant est, de vivre en vrais Chrétiens : car pour ceux-là, vous n'y trouveriez pas votre compte, & il ne vous seroit pas avantageux que l'on se réglât par leurs idées, pour parler du bonheur dans une exactitude philosophique.

Les laissant donc à part comme trop sévères ; chez qui de tous ceux dont j'ai parlé, & d'une infinité d'autres qu'on se peut imaginer, trou-

verons-nous *ces idées populaires*, que nous devons suivre selon vous, pour VII. CL. croire que les Plaisirs des Sens nous rendent heureux, en parlant du bon- N°. XL. heur dans une exactitude philosophique ? Ne sera-ce que chez les intempérants ? Pour quelle raison ? Qui les a établis les maîtres du langage correct touchant le bonheur, & de ses véritables idées ?

Je prévois que vous me direz, qu'il n'est pas nécessaire d'être intempérant pour trouver que le vin est bon, & ainsi des autres plaisirs. Je vous l'avoue : car, comme dit Cicéron, avec autant d'élégance que de bon sens : *Non necesse est ut ei non sapiat cor, cui sapit palatum.* Mais je vous soutiens qu'il faut être intempérant pour mettre son bonheur à boire du vin que l'on trouve bon, à cause du plaisir que l'on sent en le buvant ; car c'est s'attacher à ce plaisir comme à sa fin, en quoi consiste l'intempérance : au lieu que la tempérance nous oblige seulement à passer par ce plaisir, comme par un moyen qui sert à notre ame pour discerner ce qui est propre à la conservation du corps, auquel elle est unie. Et c'est ce que nous apprend le langage même du peuple. Car il parle très-correctement quand il dit, pour blâmer quelqu'un d'intempérance dans la boisson, que c'est un homme qui aime à boire : par où il est clair que l'on veut marquer qu'il boit pour boire, qu'il recherche le plaisir de boire, & qu'il y met sa fin & son bonheur. Et il en est de même de l'avarice, qui est appelée dans la langue grecque *φιλαργυρία*, l'amour de l'argent : ce qui fait dire au Sage, pour donner de l'horreur de ce vice, qu'il n'y a rien de plus méchant que d'aimer l'argent : *nihil est iniquius quam amare pecuniam* : & à l'Apôtre, que c'est une *idolâtrie*, parce que l'avare fait une idole de son argent, en le prenant pour son Dieu lorsqu'il y met son bonheur, & qu'il le prend pour sa dernière fin.

Ainsi, Monsieur, il faut demeurer d'accord, qu'en parlant du bonheur dans l'exactitude philosophique, l'homme ne met son bonheur qu'en ce qu'il prend pour sa fin ; & que c'est sa passion dominante qui lui fait prendre pour sa fin une chose plutôt qu'une autre. Et cela même est conforme aux idées populaires, puisque chacun ne se croit heureux, que lorsqu'il est arrivé à la possession de ce qu'il aime ; & qu'il ne croit de même les autres heureux, que selon qu'il connoît ou qu'il présume connoître qu'ils sont parvenus à ce qu'ils affectionnent beaucoup. Si on fait, par exemple, qu'un homme n'aime point la bonne chère, & qu'il en a plutôt de l'aversion, on ne l'estimera point heureux pour s'être trouvé à un grand festin ; mais on en félicitera celui que l'on fait être attaché à ces sortes de plaisirs.

J'ai donc raison de vous dire, que ce sont les intempérants que les

VII. CL. plaisirs qu'ils aiment rendent heureux ; mais que ce n'est que d'un faux N°. XI. bonheur, tel qu'est aussi celui des avares en devenant riches, des pareffeux en menant une vie molle, des vindicatifs en se vengeant, & de même des autres ; & qu'ainsi les Plaisirs des Sens n'ont en cela aucun avantage, au-dessus des autres objets des passions dominantes, qui rendent tous de la même sorte heureux à leurs yeux, ceux qu'elles possèdent lorsqu'ils en jouissent ; mais qui ne leur peuvent donner à tous qu'un faux bonheur, parce que c'est en leur faisant prendre pour leur vrai bien & pour leur dernière fin, ce qui ne l'est pas ; comme un homme ne devient riche qu'en apparence, en recevant très-réellement dix mille pistolles, si elles sont toutes de faux or.

Mais c'est en quoi le peuple, purement peuple, se peut aisément tromper. J'entends par-là, ceux qui n'ont corrigé ni par la foi, ni par l'étude les fausses idées de morale qui nous viennent du péché. Car estimant heureux tous ceux dont je viens de parler, aussi-bien que les voluptueux, ils ne distinguent point si c'est d'un vrai ou d'un faux bonheur ; comme il n'y a que les connoisseurs en pierreries, à qui il n'arrive pas de se tromper facilement, en prenant de faux diamants pour de vrais diamants.

Mais ce qui aide le peuple à ne pas distinguer entre vrai & faux bonheur, est, ce que M. Arnauld a remarqué dans son Chapitre XXII : Que parce qu'il est clair qu'on ne peut être heureux si on n'est content, on a cru que cela se pouvoit renverser, & qu'il y avoit lieu de croire que dès-là qu'on étoit content, on étoit heureux. Comme donc il est naturel de se trouver content quand on possède ce qu'on aime, & à quoi notre cœur est attaché, c'est sur cette fausse maxime, *il est content, donc il est heureux*, que sont fondées toutes ces imaginations d'être heureux, dont se flattent les hommes qui possèdent ce qu'ils aiment, quoiqu'ils n'aiment pas ce qu'ils devroient aimer.

Il n'est pas nécessaire d'être Chrétien pour reconnoître cette illusion : les Payens l'ont reconnue, & rien n'est plus beau que ce que Cicéron dit sur cela dans un passage de son Hortensius, que S. Augustin nous a conservé en deux endroits de ses ouvrages, dans le livre de la vie Bienheureuse, & dans sa lettre à Proba.

Epist. 150. *Le sentiment de quelques personnes, dit cet Orateur, qui ne sont pas*
al. 121. *Philosophes, mais qui n'en sont pas moins hardis à parler en Maîtres, est, que tous ceux qui vivent comme ils veulent sont heureux ; par où il est visible qu'ils vouloient dire : que chacun est heureux quand il peut satisfaire ses desirs, quoi que ce soit qu'il desire. Mais rien n'est plus faux, dit Cicéron ; car dès-là qu'on veut quelque chose qui n'est pas dans l'ordre,*

dre, on est malheureux ; & on l'est beaucoup moins de ne pouvoir arriver VII. CL. à ce que l'on veut, que de vouloir ce qui ne se doit pas : FALSUM id N°. XL. quidem. Velle enim quod non deceat ipsum miserrimum : nec tam MISERUM est, non adipisci quod velis, quàm adipisci velle quod non oporteat.

Ne puis-je pas, Monsieur, vous dire aussi, ce que S. Augustin dit sur cela à la sainte Dame à qui il écrivoit : *Que vous semble de ces paroles ? N'est-ce pas la vérité qui les a dictées, à qui que ce soit qu'elle les ait dictées.*

Demeurons-en là, Monsieur. Il seroit honteux à des Chrétiens de n'être pas aussi délicats sur la notion du vrai bonheur que l'ont été des Payens. Et n'aurions-nous pas sujet de craindre, que le pere de mensonge ne nous eût inspiré ce qui seroit contraire à ce qu'a dicté la vérité même ?

§. XII

Qui sont ceux que les Plaisirs des Sens rendent heureux : Que ce ne sont pas tous ceux qui ressentent ces plaisirs.

Ce sont deux questions différentes. L'une, si les Plaisirs des Sens ne nous causent qu'un faux bonheur : l'autre, s'ils nous rendent toujours heureux, quand ce ne seroit que d'un faux bonheur.

J'ai suffisamment parlé de la première, & j'ai même dit quelque chose de la seconde. Mais il semble qu'on la peut encore plus éclaircir. Et voici ce qui m'a semblé y pouvoir beaucoup contribuer. Il me paroît que vous n'avez pas assez démêlé tout ce qui est enfermé dans ce prétendu bonheur des Plaisirs des Sens, & que c'est ce qui vous a fait supposer comme indubitable, que les Plaisirs des Sens nous rendent toujours heureux, sauf à disputer si c'est d'un vrai ou d'un faux bonheur. Mais vous changerez peut-être d'avis, lorsque vous aurez fait plus d'attention à ce qui se passe en nous, quand notre ame est touchée par quelque joie sensible.

Car vous m'avouerez qu'il y faut distinguer deux choses, selon la nouvelle Métaphysique, que l'on voit assez que vous supposez dans tout ce que vous dites des Plaisirs des Sens.

La première est, la modification d'un sentiment agréable, que Dieu communique à l'ame à l'occasion de quelque mouvement qui se fait dans le cerveau, quand les fibres de l'organe de quelques sens sont remués par de certains corps ; comme, par exemple, lorsque les particules du sucre qu'on a dans la bouche remuent les fibres de la langue. Cette modification est ce qu'on appelle le plaisir prévenant ; parce qu'elle pré-

VII. CL. vient la raison & la volonté, & qu'elle n'en dépend point. Car qu'on N°. XI. le veuille, ou qu'on ne le veuille pas, on ne sauroit manger du sucre qu'on n'ait le sentiment de ce plaisir qu'on appelle prévenant. Mais que s'ensuit-il de-là? Que nous ne saurions être heureux, ni d'un vrai ni d'un faux bonheur, à cause de ce plaisir, tant qu'il demeure prévenant; puisqu'il est clair qu'afin que notre ame soit dans un état de bonheur, ou véritable ou apparent, il faut qu'elle le connoisse, & qu'elle en soit satisfaite: ce qui ne sauroit être sans un acte de la volonté.

Mais voici ce qui arrive ensuite. Cette modification, qu'on appelle plaisir prévenant, ayant été communiquée à notre ame sans aucune connoissance, ni aucune volonté qui l'ait précédée, il y a une connoissance qui la suit aussi-tôt. Notre esprit s'apercevant, par une connoissance de réflexion, de ce qui se passe dans cette plus basse région de notre ame qui est plus appliquée à notre corps, ce n'est qu'ensuite de cette connoissance que notre volonté se porte vers ce plaisir. Mais elle s'y porte différemment dans les tempérants & dans les intempérants, au nombre desquels je mets tous ceux en qui regne cette partie de notre corruption naturelle, que S. Jean appelle *la concupiscence de la chair*.

Dans les tempérants, qui se sont accoutumés à regarder ces plaisirs comme n'étant point notre vrai bien ni notre fin, ou par le seul instinct de la grace, ou parce qu'ils savent de plus qu'ils ne sont donnés de Dieu que pour la conservation de notre corps, l'esprit les représentant comme tels à la volonté, elle ne s'y porte point par cet acte d'amour qu'on appelle de jouissance, qui n'est que pour les objets auxquels elle s'attache comme à sa fin; & ainsi elle n'a garde de se croire heureuse d'aucune sorte de bonheur, ni vrai, ni apparent.

Mais dans les intempérants, au contraire, qui, par leur corruption naturelle, que la grace n'a point corrigée, ou par une habitude vicieuse, ajoutée à cette corruption, se sont accoutumés à regarder les sentiments agréables de ces plaisirs prévenants, comme leur vrai bien & comme leur fin, aussi-tôt que leur esprit les apperçoit, il les représente à la volonté selon cette fausse idée, & la volonté s'y porte & s'y attache avec un grand amour, comme elle fait naturellement à tout ce qui lui est représenté comme capable de la rendre heureuse. Et elle croit l'être par-là; mais elle ne l'est que d'un faux bonheur, parce que ce qu'elle embrasse comme étant son vrai bien & sa fin, ne l'est point, mais tout au plus le bien de son corps, & un moyen pour le conserver.

On voit la même chose dans deux Marchands, dont l'un seroit sans piété & fort avare, & l'autre fort pieux & fort détaché de l'amour du bien. Ils reçoivent en même temps la nouvelle d'un gain très-considé-

table. Quel effet cela fera-t-il dans l'un & dans l'autre ? Dans l'avare qui a VII. Cl. l'esprit & le cœur corrompu par son avarice, que S. Paul appelle comme je N°. XI. l'ai déjà remarqué, *une idolâtrie*, parce que l'avare fait un Dieu de son argent, cette nouvelle le rendra heureux, mais d'un faux bonheur ; parce qu'elle réveillera dans son esprit l'idée d'une chose que sa volonté, trompée par la passion qui la domine, embrassera comme son vrai bien. Mais dans le Marchand pieux, à qui la foi fait considérer les richesses, non comme la fin où le cœur doit se reposer, mais comme un moyen de faire de bonnes œuvres, cette nouvelle n'excitera point dans sa volonté un mouvement d'amour vers ce gain, comme on en a pour ce qui nous doit rendre heureux, mais seulement un dessein de s'en servir selon les devoirs de la piété chrétienne.

S. XIII.

Dixieme supposition. Que le sommeil rend heureux celui qui dort.

Cette supposition est bien différente des précédentes. Car au lieu que je vous ai avoué que les précédentes étoient des suites nécessaires de votre supposition, *que plaisir & bonheur sont des termes convertibles*, il en est tout au contraire de celle dont je vas parler.

J'entends par-là ce que vous dites en la page 53 : *Que l'on ne peut nier, si ce n'est en prenant le mot de bonheur dans un faux sens, que le sommeil ne rende heureux celui qui dort. Au reste, me dites-vous, quand vous niez que le sommeil rend heureux celui qui dort, vous tombez encore dans le faux sens que je vous ai représenté, & qui consiste à ne point faire de différence entre être heureux & jouir du souverain bien. Je vous l'ai déjà dit, Monsieur, le souverain bien mérite par excellence la qualité de bonheur, comme Dieu mérite par excellence la qualité d'être ; mais cela n'empêche pas que comme la créature est un être très-réel, tout plaisir ne soit une félicité très-réelle. Et l'on peut dire sans hyperbole, & sans galimatias poétique, qu'un pauvre qui dort est aussi heureux qu'un Roi pendant ce temps-là. En général l'on peut dire qu'un homme qui dort est heureux, quand le sommeil le dégage de quelque pensée fâcheuse.*

Mais rien n'est plus foible, Monsieur, que ces deux raisons, pour prouver que je n'ai pu nier, si ce n'est en prenant le mot de bonheur en un faux sens, que celui qui dort ne soit heureux d'une félicité très-réelle. Car pour la dernière raison, comme ce n'est que par accident que le sommeil nous dégage quelquefois de quelque pensée fâcheuse, & que cela ne convient pas à toute sorte de sommeil, ce ne seroit aussi que par

VIL CL. accident que le sommeil rendroit heureux. Et de plus, si c'est là une félicité.
N°. XI. citée très-réelle, ç'en seroit une aussi quand la moindre distraction nous délivreroit d'une pensée fâcheuse.

Pour ce qui est du proverbe ; *qu'un pauvre qui dort est aussi heureux qu'un Roi pendant ce temps-là*, ce n'est ni une *hyperbole*, ni un *galimatias poétique*, mais une façon de parler impropre ; par où l'on veut faire entendre, qu'un Roi, pendant qu'il dort, ne sentant point le bonheur que l'erreur des hommes attache à la Royauté, n'en tire alors aucun avantage qui le rende plus heureux que le pauvre ; & que le pauvre, dans ce même état, ne sentant point ce que le monde appelle malheur dans la pauvreté, peut être regardé alors comme n'étant pas moins heureux que le Roi. Mais cela ne prouve en aucune sorte que le sommeil rende l'un ou l'autre véritablement heureux : car ce qui égale le pauvre au Roi dans le sommeil, est, que la Royauté ne donne point alors au Roi de sentiment agréable, comme la pauvreté n'en donne point au pauvre de désagréable ; parce que le sommeil qui leur est commun, est un état qui est tel de sa nature, qu'on n'y a point de sentiment, ni agréable ni désagréable. Or il est impossible, selon vous, que l'on soit heureux quand on n'a aucun sentiment, ni agréable ni désagréable.

On n'a, pour en être convaincu, qu'à considérer ce que vous aviez dit dans vos Nouvelles, & ce que vous répétez dans votre Réponse, page 68 : *Dieu seul est la cause efficiente de notre félicité, mais il n'y a que le plaisir qui en soit la cause formelle ; & la seule voie que nous concevions que Dieu puisse mettre en usage, pour nous rendre actuellement & formellement heureux, c'est de communiquer à notre ame la modification qu'on appelle sentiment du plaisir.*

Or le sommeil n'est point un état où Dieu se soit engagé par aucune loi générale, de communiquer à notre ame la modification qu'on appelle sentiment du plaisir, & c'est au contraire, un état où l'on n'a pour l'ordinaire aucun sentiment.

Rien n'est donc plus contraire à vos principes, que d'avoir étendu au sommeil ce qu'ils ne vous obligeoient de dire que du plaisir, en voulant que *quiconque dort soit heureux*, comme il est vrai, selon vous, que *quiconque jouit du plaisir est heureux, tant qu'il en jouit*. Il faut, Monsieur, que vous ayiez une grande inclination de rendre les hommes heureux à peu de frais, puisqu'ils n'ont, selon vous, qu'à s'endormir pour être heureux.

Mais pour nous le persuader, il eût été bon que vous eussiez réfuté ce qui en est dit, dans les pages 5. & 6 de l'*Avis*, & que vous ne vous fussiez pas contenté de dire, *qu'elles sont un peu foibles, à cause*

qu'on y prend le mot de bonheur, dans le sens où il ne faut pas le prendre. VII. CL.
 Le public en jugera. Il ne faut que le rapporter. On vous y a fait remar- N°. XI.
 quer que ce que vous dites des plaisirs dans vos Nouvelles, en ces ter-
 mes: *S' imagine-t-on qu'en disant aux voluptueux, que les plaisirs où ils se*
plongent sont un mal, un supplice, un malheur épouvantable, &c. se
pourroit dire du sommeil. C'est ce qu'on vous avoit représenté en se
servant de vos termes mêmes. " S' imagine-t-on, qu'en disant à ceux qui
" aiment à dormir, que le sommeil est un mal, un supplice, un malheur
" épouvantable, on les portera à ne plus vouloir tant dormir? Bagatelles!
" Ils prendront un tel discours pour une pensée outrée d'un homme
" entêté, qui s' imagine qu'on déférera plus à ses paroles qu'à l'expé-
" rience ".

Mais comme on ne s'étoit pas attendu, que vous dussiez prendre pour
 une vérité, *qu'un homme est heureux quand il dort*; au lieu que l'on avoit
 cru que vous le rejeteriez comme une absurdité manifeste, en vous ré-
 servant de faire voir qu'il n'en étoit pas de même du sommeil. que du
 plaisir, voici ce qu'on avoit conclu de cette parodie.

" Que diriez-vous, Monsieur, à un homme qui vous parleroit de la
 sorte, pour vous persuader que le sommeil est le souverain bien de
 l'homme, & qu'il est heureux tant qu'il dort? Ne seriez-vous pas obli-
 gez de lui représenter, que c'est abuser du mot de *bonheur*, que de vouloir
 que le sommeil nous rende heureux; mais qu'il ne s'ensuit pas, que s'il
 ne nous rend pas heureux, ce doit être *un mal, un supplice, un malheur*
épouvantable: Qu'au contraire, quand il n'est pas excessif, c'est un moyen
 innocent de conserver notre corps; d'où il s'ensuit seulement, & que
 ce n'est pas un mal, ni un supplice, & que ce n'est point aussi ce
 qui nous rend heureux; puisque c'est renverser les premiers principes
 de la Morale, que de mettre notre bonheur dans ce qui n'est qu'un
 moyen, que nous ne devons point désirer pour soi-même, comme
 M. Arnauld l'a montré dans le vingt-unième Chapitre par le consente-
 ment de tous les Philosophes & Payens & Chrétiens. Or il en est de
 même des Plaisirs des Sens. Ce ne sont que des moyens, dont il nous
 est permis d'user pour la conservation de notre corps, *utentis modestiâ,*
non amantis affectu, comme dit S. Augustin. Et par conséquent, ce
 seroit en effet une extravagance de dire à un voluptueux, que ces plai-
 sirs *sont un mal, un supplice, un malheur épouvantable*; mais ce n'en
 seroit pas une moindre de s'imaginer, qu'il n'y a point de milieu entre
 leur dire, que c'est un mal & un supplice, & leur avouer, que c'est leur
 vrai bien, qui les rend heureux tant qu'ils en jouissent".

Croyez-vous, Monsieur, qu'il se trouvera beaucoup de personnes, qui

VII. CL. diront comme vous, que ces deux pages sont un peu foibles, par N^o. XI. y prend le mot de bonheur dans un autre sens qu'on ne le doit prendre. Et n'y a-t-il pas beaucoup d'apparence, qu'il y en aura davantage qu'il y en aura, que ce qu'on y a dit doit être bien fort, puisqu'il vous a paru à ne pouvoir soutenir qu'on est heureux en jouissant des plaisirs sensuels, qu'en prétendant, que, par la même raison, & en prenant le mot de bonheur dans le même sens, tous ceux qui dorment le sont aussi.

§. X I V.

Onzieme supposition, qui regarde M. Arnauld.

Cette supposition ne regarde pas tant la matiere en soi, que la personne de M. Arnauld. Vous supposez qu'il n'a combattu ce que dit P. Malebranche, que les Plaisirs des Sens nous rendent heureux, parce qu'il s'est imaginé qu'on ne devoit donner le nom de bonheur qu'à la félicité par excellence, qui est celle du ciel, ou parce qu'il a cru que ce nom ne pouvoit attirer sur ceux qui s'y abandonnent des supplices épouvantables, & devoit pas être appelé bonheur.

Il y a plusieurs passages de votre Réponse, qui font voir que vous attribuez à M. Arnauld, l'une & l'autre de ces deux choses. Je n'en rapporterai que quelques-uns pour abrégé.

Pour la premiere, rien n'est plus clair que ce que vous dites, en la page 33. Vous voyez bien, me dites-vous, qu'il y a plus de disputes à propos des mots & plus d'équivoques dans ce démêlé que d'autre chose. Vous avez posé la question de nom; & pour l'équivoque elle est renfermée en ce que M. Arnauld entend, par les termes de bonheur & de ce qui rend heureux, la félicité souveraine qui, par excellence, s'appelle bonheur tout court. Or vous déclarez dans la p. 44, que ce que vous entendez par la félicité souveraine qui, par excellence, s'appelle bonheur tout court, est la félicité des Bienheureux dans le ciel. Quoique Dieu, dites-vous, soit notre souverain bien & notre bonheur par excellence, ou ce qui est la même chose, encore que l'âme où il met une âme par la vision béatifique, soit le bonheur par excellence & le bonheur tout court, il ne laisse pas d'être vrai, au pied de la lettre, que tout état de plaisir est un bonheur. Vous supposez donc que la dispute entre le P. Malebranche & M. Arnauld, n'est fondée que sur une équivoque, en ce que M. Arnauld restreint le mot de bonheur, & de ce qui rend heureux à la félicité du ciel, & à la félicité par excellence, qui s'appelle bonheur tout court.

Vous lui attribuez aussi la seconde pensée, en me l'attribuant à moi.

... lorsque vous dites en la page 60 : *Mais comment*, me direz-vous, VII. Cl.
 ... des Sens sont ils un véritable bonheur, s'ils sont la cause d'un N°. XL
 ... en un malheur que sont les supplices de l'autre vie? Il est visible aussi
 ... fort, peut ce que vous supposez & combattez dans les pages 30 & 31,
 ... si le différent étoit en cela.
 ... raison, & il faut, Monsieur, que ce soit l'engagement à défendre ce que
 ... avez dit dans vos Nouvelles en faveur du P. Malebranche, qui vous
 ... avoir recours à cette double supposition; car M. Arnauld ne vous
 ... as donné le moindre sujet.

V.
 ... a combattu ce que dit le P. Malebranche, que les Plaisirs des Sens
 ... gardes M. Arnauld heureux, que dans le vingt-unième & le vingt-deuxième
 ... re. Or y avez vous trouvé la moindre trace de l'une ou l'autre
 ... la matière des deux choses: que les Plaisirs des Sens ne pouvoient pas être
 ... il n'a combattu bonheur, parce qu'ils n'étoient pas la félicité du ciel, ou parce
 ... nous rendent ne devoit pas appeller bonheur, ce qui conduit les hommes à un
 ... de nous de malheur? Bien loin qu'il se soit servi d'aucune de ces deux rai-
 ... qu'il se de près ou de loin, vous trouverez qu'il n'en emploie point d'au-
 ... que celles qui sont ou peuvent être communes aux Philosophes
 ... tiens & aux Philosophes Payens, qui ont combattu Epicure. Je les ai
 ... portées en abrégé dans le §. II. Or ces anciens adversaires d'Epicure
 ... oient garde de le combattre par la considération de la félicité du ciel
 ... du malheur de l'enfer, puisqu'ils ne connoissoient ni l'un ni l'autre.
 ... puez donc, que M. Arnauld n'a rien employé de tout cela contre le
 ... Malebranche, & qu'en effet on n'en a aucun besoin pour ruiner le
 ... tendu bonheur des Plaisirs des Sens.

§. X V.

De la fausse alternative.

Je vous ai dit, Monsieur, qu'après avoir proposé ce que vous aviez
 ... établir contre M. Arnauld en faveur du P. Malebranche, vous en com-
 ... mencez la preuve par ces paroles : *S' imagine-t-on qu'en disant aux volup-
 tueux, que les plaisirs où ils se plongent sont un mal, un supplice, un malheur
 épouvantable, NON SEULEMENT A CAUSE DES SUITES, mais aussi pour le
 temps où ils les goûtent, on les obligera à les détester? Bagatelles! Ils
 prendront un tel discours pour un paradoxe ridicule & une pensée ou-
 trée. Le plus sûr est, d'avouer aux gens qu'ils sont heureux pendant qu'ils
 ont du plaisir.*

Je vous ai représenté sur cela, qu'il est étrange que vous ayiez cru:

VII. CL. pouvoir rien prouver par une si fausse alternative. Car on vous a avoué N°. XI. que ce seroit une extravagance de dire à un voluptueux, que ces plaisirs sont un mal, un supplice, un malheur épouvantable. Mais on vous a soutenu, que ce n'en seroit pas une moindre de s'imaginer, qu'il n'y a point de milieu, entre leur dire, que c'est mal & un supplice, & leur avouer que c'est leur vrai bien, qui les rend heureux tant qu'ils en jouissent.

Vous entreprenez de montrer, que vous ne vous êtes point servi d'une fausse alternative. Mais comment le prouvez-vous ? En n'employant de nouveau pour preuves, que d'autres fausses alternatives. Vous n'avez pu nier qu'il n'y ait un milieu entre le bonheur & le malheur ; mais vous soutenez que M. Arnauld n'a pu avoir égard à ce milieu pour réfuter la doctrine du P. Malebranche. Et en voici, dites-vous, la raison. C'est qu'un homme qui trouve à redire à ces termes, les Plaisirs des Sens nous rendent heureux, doit nécessairement supposer l'une ou l'autre de ces deux choses, ou toutes les deux ensemble. La première, qu'il n'y a que la félicité par excellence, qui consiste dans la vision de Dieu, qui nous puisse rendre heureux. La seconde, que pour éviter les inconvénients du dogme que M. Arnauld a combattu, il faut considérer les Plaisirs des Sens, non selon leur réalité physique, mais dans leurs effets, & dans ces fléaux de la justice divine qu'ils attirent sur nos têtes.

Voilà donc la raison qui nous a dû faire voir, que vous ne vous étiez point servi d'une fausse alternative. Mais peut-on nier que cette raison ne soit elle-même une autre fausse alternative ? Car il n'est point vrai, que M. Arnauld ait eu besoin, pour combattre cette proposition, les Plaisirs des Sens nous rendent heureux, ni de l'une ni de l'autre des deux choses que vous prétendez qu'il a dû nécessairement supposer. C'est ce que je viens de vous faire voir dans le §. précédent, & il seroit superflu d'en rien dire davantage.

Je remarquerai seulement, que de ces deux choses, que vous voudriez que M. Arnauld eût supposées, il n'y a proprement que la dernière qui pouvoit servir à donner quelque couleur à votre prétention, qu'on ne doit point mettre de milieu entre le bonheur & le malheur en parlant des Plaisirs des Sens ; & qu'ainsi on doit ou dire aux voluptueux, que c'est un mal & un supplice que d'en jouir, à cause des maux que cela attirera sur leur tête, ou leur avouer, que ces plaisirs les rendent heureux. Mais de la manière que vous proposez votre preuve, vous ne laissez point de lieu à cette considération des maux à venir ; puisqu'en prétendant que ceux qui combattent le bonheur des Plaisirs des Sens, doivent dire aux voluptueux que ces plaisirs sont un mal, un supplice, un malheur épouvantable, vous ajoutez, NON SEULEMENT A CAUSE DES SUITES, mais aussi

aussi pour le temps où ils les goûtent. Or cela seroit pris, dites-vous, pour VII. Cl. une pensée outrée d'un homme entêté. D'où vous concluez, le plus sûr est N°. XI. donc, d'avouer aux gens qu'ils sont heureux pendant qu'ils ont du plaisir. Vous voyez, Monsieur, que ce que vous appelez une pensée outrée, est de dire, que les Plaisirs des Sens sont un malheur épouvantable, non seulement à cause des suites, mais dans le temps même qu'on en jouit. Or vous reconnoissez vous-même, qu'on peut dire aux voluptueux, que quoique ces plaisirs considérés en eux-mêmes & dans le temps qu'on en jouit, ne soient point un supplice, on les peut appeller un supplice, en les considérant dans leurs suites, & dans les fléaux de la justice de Dieu qu'ils attirent sur nos têtes. Il est donc clair, que vous avez argumenté, selon vous-même, par une fausse alternative; puisque sans faire mention de ce dernier membre, qui est sans doute plus raisonnable que votre pensée outrée, vous avez conclu tout d'un faut, que la pensée outrée étant hors d'apparence, il ne restoit que d'avouer aux voluptueux, que les Plaisirs des Sens les rendent heureux pendant qu'ils en jouissent.

Cependant, Monsieur, prenez garde que je ne vous dis cela, qu'en vous combattant par vous-même : comme je le pourrois faire encore, en vous priant de considérer, comment ce que vous dites en la page 47; *pour guérir l'homme de l'amour des vains plaisirs, il faut bien lui en représenter les conséquences; ce qu'on ne feroit pas, si on se tenoit dans le milieu qu'on vous a reproché d'avoir sauté, c'est-à-dire, si on lui disoit que ces plaisirs ne sont point notre bonheur, mais que ce ne sont point aussi un malheur & un supplice; comment dis-je, cela se peut accorder avec ce que vous dites en la page 69. Prenez-y bien garde, Monsieur, il n'est pas besoin, afin de porter un homme à fuir une chose, de lui prouver qu'elle est un mal : il suffit de le convaincre que c'est un moindre bien.*

Mais tout cela ne regarde pas M. Arnauld. Car vous n'avez pas raison de supposer qu'il a eu besoin de considérer les Plaisirs des Sens, par rapport aux peines de l'autre vie, pour leur disputer l'avantage que vous leur attribuez, de rendre les hommes heureux. Rien n'est plus éloigné de sa pensée. Et on voit assez par tout ce qu'il dit sur ce sujet dans son premier Livre, qu'il est très-persuadé de ces trois choses. 1°. Que les Plaisirs des Sens sont des sentiments agréables que Dieu nous a donnés, pour avertir notre ame de veiller à la conservation de notre corps. 2°. Que ce seroit donc une pensée outrée & ridicule, de dire aux voluptueux que ce sont un supplice & un malheur épouvantable. 3°. Mais qu'il ne s'ensuit nullement, de ce qu'ils ne sont pas un malheur & un supplice, qu'on soit obligé de dire qu'ils rendent les hommes heureux pendant qu'ils en jouissent : qu'il est certain, au contraire, qu'ils ne les peuvent rendre

VII. CL. heureux, par de très-bonnes raisons, qui ne supposent ni la connoissance
 N°. X. de l'enfer ni celle du paradis. Je vous l'ai dit tant de fois, que j'ai
 peur qu'on ne s'en ennuye. Mais j'y ai été contraint, parce que c'est
 toujours où vous en revenez, qu'on ne peut raisonnablement nier que
 ces plaisirs ne rendent heureux, que par l'une ou l'autre de ces deux
 raisons, qui assurément ne sauroient rien valoir à l'égard de M. Arnauld :
 ou parce qu'on ne voudroit pas reconnoître d'autre bonheur que la féli-
 cité par excellence, qui est la vision béatifique : ou parce que ces plaisirs
 peuvent être appelés un malheur plutôt qu'un bonheur, à cause des
 supplices éternels qu'ils attirent sur la tête de ceux qui s'y abandonnent.

§. X V I.

Examen d'une nouvelle spéculation touchant la spiritualité & la matérialité des Plaisirs des Sens.

Il ne me reste plus, Monsieur, qu'à vous dire un mot de la plus
 importante chose de votre Ecrit. C'est une pensée métaphysique, si sub-
 tile & si abstraite, que j'ai une double peur : l'une, de n'avoir pas tout-
 à-fait bien pris votre pensée : l'autre, de ne pouvoir dire la mienne d'une
 manière qui puisse être entendue de tout le monde.

Vous prétendez, Monsieur, qu'il faut distinguer deux choses dans les
 Plaisirs des Sens ; leur *spiritualité*, que vous regardez comme leur étant
 essentielle, & leur *matérialité*, que vous voulez qui leur soit *accessoire* &
accidentelle : d'où vous concluez, qu'un Plaisir des Sens pourroit de-
 meurer *idem numero*, & n'avoir rien de matériel, parce que la matéria-
 lité en peut être séparée. C'est ce que j'ai compris de ces paroles de votre
 page 75. Si la Philosophie de M. Descartes avoit chassé depuis long-temps,
 les chimères arabesques & espagnoles, qui ont si fort obscurci le Traité
 de l'ame, nous discernions beaucoup mieux la spiritualité du Plaisir des
 Sens, & nous la démêlerions mieux de cette matérialité accessoire & acci-
 dentelle, que l'on a raison de décrier : car j'avoue que c'est un principe iné-
 puisable de corruption. Mais d'où vient cela ? Est-ce de quelque qualité phy-
 sique ou inhérente de ces plaisirs ? Nullement. Car à ne considérer les plaisirs
 que selon leur réalité physique, il n'y en a point de plus spirituels les uns
 que les autres : ils sont tous réellement & proprement spirituels, soit qu'on
 veuille les qualifier de leur sujet, qui ne peut être qu'un esprit ; soit qu'on
 veuille les qualifier de leur véritable cause, qui ne peut être que Dieu : de
 sorte que la division des plaisirs en spirituels & corporels, n'est fondée que
 sur la coutume qu'ont les hommes, d'emprunter les attributs qu'ils donnent

aux choses, non pas de leur véritable nature, mais des accidents qui les accompagnent.

VII. CL.
N°. XL

Vous marquez ensuite ce que vous croyez avoir donné occasion aux hommes d'appeler quelques plaisirs corporels, & d'autres spirituels : & vous prétendez que cela vient de la différence des causes occasionnelles. *Parce qu'il y a, dites-vous, des plaisirs qui s'excitent dans notre ame toutes les fois que certains objets grossiers agissent sur notre corps, nous les appellons corporels & matériels. Au contraire, si nous sentons quelque plaisir en conséquence d'une pieuse méditation, nous l'appellons spirituel. Il est évident, que c'est une dénomination extrinsèque & tropologique, qui ne suppose point la différence réelle (a) (entre son sujet) & celui qu'on qualifie corporel. Car changez seulement les causes occasionnelles de ces deux plaisirs, & laissez-les en eux-mêmes ce qu'ils étoient auparavant, vous trouverez qu'il faudra faire un échange de leur titre, & appeler corporel celui qu'on nommoit spirituel.*

Vous voulez donc, ce me semble, que le plaisir que ressent une ame dévote dans une pieuse méditation, & celui que ressent un homme de bonne chère en mangeant un ragoût, ne soient l'un spirituel & l'autre corporel, que par une dénomination extrinsèque, prise de leurs différentes causes occasionnelles ; de sorte que chacun d'eux demeurant le même selon toute leur entité & réalité physique, le plaisir de l'ame dévote pourroit devenir le plaisir du goinfre, & le plaisir du goinfre celui de l'ame dévote.

Cela me paroît si extraordinaire, que j'ai de la peine à croire que ce soit là votre pensée. Cependant je ne vois pas quel autre sens on pourroit donner à vos paroles. Quoi qu'il en soit ; voici ce me semble ce qui peut éclaircir cette matière, & en démêler les équivoques s'il y en a dans votre discours.

Rien ne trouble tant la connoissance qu'il nous est facile d'avoir de notre ame, que de ce qu'au lieu de la chercher uniquement dans nos sentimens intérieurs, nous nous imaginons que des comparaisons prises des corps nous donneront moyen de la mieux connoître : & c'est justement tout le contraire ; car la substance qui pense, & la substance étendue étant totalement différentes, il n'est pas possible que nous ne nous embarrassions, quand nous voulons expliquer les modifications de l'une, par celles de l'autre.

Appliquons-nous donc seulement à bien comprendre ce que nous ne pouvons ignorer, pour peu que nous fassions de réflexion sur ce qui se

(a) Il semble qu'il y ait une faute, & qu'il faudroit : *entre celui qu'on appelle spirituel.*

VII. Cl. passe en nous, & nous reconnoissons que toutes les modifications de N°. XI. notre ame, *pensées, volontés, desirs, plaisirs*, ont nécessairement deux rapports; l'un à notre ame comme à leur sujet; l'autre à ce qui en est l'objet. C'est ce qui se sent mieux dans la pensée, mais il en est de même à proportion dans les *volontés*, les *desirs* & les *plaisirs*.

Tout homme qui pense, pense à quelque chose, & ne penser à rien, c'est ne point penser. Un Architecte pense au palais qu'il bâtit. Un Savetier, pense au vieux soulier qu'il raccommode. Un Chirurgien, pense au corps mort dont il fait l'anatomie. Un Astronome pense aux planetes de Saturne. Un Géometre pense à une ellipse dont il recherche les propriétés. Un débauché pense à quelque chose de déshonnête. Un homme qui prie pense à Dieu. Toutes ces pensées, considérées par rapport à leur sujet, qui est notre ame, ne paroissent guere différente, & on ne peut douter qu'à cet égard, elles ne soient toutes également spirituelles. Mais elles sont extrêmement différentes par rapport à leur objet: & c'est ce qui fait, que les unes peuvent être appellées matérielles, & les autres spirituelles; les unes basses, & les autres importantes; les unes déshonnêtes & les autres pieuses.

Il en est de même de nos amours, de nos desirs, de nos plaisirs: il est certain qu'outre le rapport qu'ils ont à notre ame comme à leur sujet, en quoi on ne remarque pas grande différence, ils ont un autre rapport à ce qui est leur objet, en quoi ils peuvent être fort différents. Car qui peut douter, que l'ame d'un homme qui aime Dieu, qui desire de le bien servir, & qui ressent un grand plaisir quand il lui rend quelque service considérable, ne soit autrement modifiée, que l'ame d'un homme qui aime la bonne chere, qui desire de faire bonne chere, qui ressent un grand plaisir quand il fait bonne chere; ou l'ame de celui qui aime l'argent, qui desire d'en amasser beaucoup, & qui ressent un grand plaisir quand il a fait un grand gain.

Sans doute, Monsieur, que vous demeurez d'accord de tout cela jusques à un certain point; c'est-à-dire, que vous avouez que les hommes ont mis une grande différence entre les amours, les desirs & les plaisirs de ces trois sortes de personnes. Mais il semble que vous prétendiez que ces différences ne sont point fondées sur quelque chose qui soit intrinseque à ces amours, à ces desirs & à ces plaisirs; mais que ce ne sont que des dénominations extrinseques, prises de ce qui ne leur est qu'*accidental & accessoire*.

C'est ce qui vous fait dire, qu'à ne considérer les plaisirs (& il en doit être de même des amours & des desirs) il n'y en a point de plus spirituels les uns que les autres, & qu'ainsi les plaisirs les plus brutaux

font aussi spirituels que les plus pieux ; parce que vous prétendez que leur réalité physique ne comprend que deux rapports ; l'un à notre ame, N°. XL qui est leur sujet, l'autre à Dieu, qui est leur cause efficiente. Et que deviendra donc le rapport à leur objet ? Vous n'avez pu ignorer qu'ils n'eussent ce rapport, chacun en peut être trop facilement convaincu par son sentiment intérieur. Vous l'avez donc connu, & il faut que ce soit ce que vous appelez *la matérialité des Plaisirs des Sens*, que l'on ne sauroit trop décrier, & que vous avouez être un principe inépuisable de corruption. Mais vous prétendez que cette *matérialité*, c'est-à-dire, le rapport de ces plaisirs à leurs objets particuliers, ne leur est qu'*accessoire* & qu'*accidentel* ; & qu'ainsi les plaisirs les plus brutaux demeurant tout ce qu'ils sont, selon leur entité physique, pourroient être dépouillés de cette *matérialité*, & devenir par-là aussi honnêtes & aussi saints, que les plaisirs de l'ame dévote dans une pieuse méditation.

Permettez-moi, Monsieur, de vous dire, que, supposé que votre sentiment soit tel que je le conçois, certainement vous vous trompez, & que vos nouvelles pensées sur ce sujet, ne sont point un avantage que vous ayiez pu tirer de ce que *la Philosophie de M. Descartes a chassé les chimères arabesques & espagnoles, qui avoient si fort obscurci le Traité de l'ame*. Vous devez au contraire appréhender, qu'on ne vous dise qu'il n'y a guere de chimères arabesques & espagnoles qui le soient plus, que de s'imaginer que le rapport qu'ont à leurs objets les différentes modifications de notre ame, pensées, amours, desirs, plaisirs, n'est rien d'essentiel à chacune, & n'entre point dans son entité physique, mais que ce n'est qu'une dénomination extrinsèque, qui lui est *accessoire & accidentelle*, & dont elle pourroit être dépouillée, en demeurant ce qu'elle est selon tout ce qu'elle a de réalité physique ; de sorte que la perception que j'ai d'une araignée, sans rien changer de ce qu'elle a de physique & de réel, pourroit devenir la perception d'un éléphant.

Je fais bien que cela pourroit trouver quelque appui dans la fausse Philosophie du P. Malebranche touchant les idées : car quoi qu'on lui ait pu dire, cette proposition si claire & si certaine d'elle-même, que *nos perceptions sont essentiellement représentatives de leurs objets*, lui a toujours paru une grande absurdité, & la comparaison dont il se sert pour établir ce paradoxe est tout-à-fait merveilleuse. Il prétend que quand j'apperçois un cercle, ce qui me le représente (ce qu'on appelle autrement *la réalité objective du cercle*) n'est dans la perception que j'en ai, que comme cent pistoles sont dans une bourse de cent pistoles. Si cela étoit vrai, vous y trouveriez assez votre compte. Car, comme étant d'une bourse des pieces d'or pour y en mettre de cuivre, ou des

VII. CL. pieces de cuivre pour y en mettre d'or, la bourse demeure toujours la N°. XI. même, quoiqu'on l'appelle en un temps une bourse de pistoles, & en un autre, une bourse de jettons; on comprendroit aisément comment la même perception pourroit, tantôt me représenter une araignée & tantôt un éléphant, sans qu'il fût arrivé aucun changement dans la réalité physique de cette perception. Mais j'ai de la peine à croire que vous puissiez vous accommoder de comparaisons si absurdes, pour embrouiller la chose du monde la plus claire, qui est, que la perception d'un cercle, d'un quarré, d'un nombre, n'est autre chose que la représentation formelle d'un cercle, d'un quarré, d'un nombre. Et je me souviens, que, dans quelqu'une de vos Nouvelles, en parlant de la *Défense de M. Arnauld*, vous avez témoigné approuver fort ce qu'il dit sur ce sujet (a).

Ce n'est pas aussi par-là, Monsieur, que vous vous y prenez pour montrer que la matérialité des plaisirs les plus brutaux en peut être séparée, de sorte que, sans perdre rien de leur entité physique, ils pourroient devenir des plaisirs aussi honnêtes & aussi saints que ceux que sent une ame dévote dans quelque pieuse méditation. Mais vous prétendez que ce qui fait que les Plaisirs des Sens sont appelés charnels, & que d'autres sont appelés spirituels, n'est rien de réel dans ces plaisirs, & que c'est seulement une dénomination extrinseque, prise de leurs diverses causes occasionnelles. Car les uns, dites-vous, sont appelés charnels, parce que Dieu les forme en notre ame toutes les fois que certains objets grossiers agissent sur notre corps, au lieu qu'il y en a que Dieu nous fait sentir en conséquence d'une méditation pieuse. D'où vous concluez, qu'en changeant seulement les causes occasionnelles de ces plaisirs, & les laissant en eux-mêmes ce qu'ils étoient auparavant, le spirituel deviendrait charnel, & le charnel spirituel. Mais j'espère, Monsieur, que quand vous y auriez fait un peu d'attention, vous reconnoîtrez que cela est tout-à-fait insoutenable.

Si les plaisirs qu'on appelle corporels, n'étoient différents des spirituels que par une dénomination extrinseque, prise de leurs différentes causes occasionnelles, il est sans doute que tous les plaisirs corporels ne seroient aussi différents les uns des autres, que par une semblable dénomination extrinseque, prise de leurs différentes causes occasionnelles. Or il est très-facile de vous faire voir que cela ne sauroit être.

Supposons que deux jumeaux soient tellement semblables entre eux, que personne ne les puisse distinguer que par une dénomination extrin-

(a) [Nouvelles de la République des Lettres, Septembre 1684, N°. 653.]

seque, prise de leurs habits, qui seroient de différente couleur, l'un VII. Cl. étant habillé de noir, & l'autre de gris, n'est-il pas clair que je ne pour- N°. XL rois les distinguer en appelant l'un l'*habillé de noir*, & l'autre l'*habillé de gris*, qu'après avoir connu auparavant de quelle couleur est l'habit de chacun? Il en seroit donc de même de deux sortes de plaisirs corporels: s'ils n'étoient différents que par une dénomination extrinseque prise de leurs causes occasionnelles, je ne les pourrois distinguer qu'après avoir connu la cause occasionnelle de chacun. Or c'est assurément ce qui n'est pas-vrai.

Car 1°. ce ne sont point *les corps grossiers*, comme vous dites, auxquels les plaisirs du boire & du manger nous font faire attention, qui sont les vraies causes occasionnelles de ces plaisirs, c'est uniquement de certains mouvements fort délicats qui se font dans notre cerveau, qui sont une occasion à Dieu de former ces plaisirs, pour être une preuve courte de ce qui est propre à la conservation de notre corps. Or ces mouvements qui se font dans notre cerveau, nous sont entièrement inconnus. Donc les vraies causes occasionnelles de ces plaisirs nous étant inconnues, nous ne pourrions distinguer le plaisir de boire du vin d'avec le plaisir de manger une figue, s'ils n'étoient différents entre eux que par une dénomination extrinseque, prise de leurs causes occasionnelles.

2°. Quand on philosopheroit plus grossièrement, & qu'on regarderoit les choses que nous buvons & que nous mangeons, comme les causes occasionnelles des différents plaisirs que l'on ressent en buvant & en mangeant, ce seroit la même chose. Car qu'on fasse boire à un aveugle ou à un homme qui aura les yeux bandés quatre différentes liqueurs, quoiqu'il n'en connoisse aucune avant que de les boire, il en distinguera les différents goûts, & ce sera, au contraire, la différence de ces goûts qui lui fera distinguer ces différentes liqueurs. Il est donc faux que ce qui distingue ces goûts ou ces plaisirs, ne soit qu'une dénomination extrinseque, prise de leurs différentes causes occasionnelles; puisque, si cela étoit, il faudroit connoître ces différentes causes occasionnelles avant que de pouvoir distinguer ces goûts; au lieu que c'est par ces goûts que l'on connoît & que l'on distingue ces quatre liqueurs, qui sont les *corps grossiers*, que vous faites entendre avoir été les causes occasionnelles de ces goûts & de ces plaisirs. Et c'est ce qui prouve manifestement, que chacun de ces goûts & de ces plaisirs a en soi-même un rapport essentiel à chacune de ces liqueurs, comme il est aisé aussi de montrer que cela doit être ainsi selon l'institution de la nature.

Car il ne faut que considérer pourquoi Dieu forme en notre ame les

VII. CL. modifications, qu'on appelle corporelles à cause du rapport qu'elles ont
 N°. XL au corps, pour juger que ce rapport a dû être essentiel, & entrer dans leur entité réelle & physique. Rien ne peut mieux nous le faire comprendre que le sentiment de la faim & de la soif. Notre estomac étant vide, les acides le picotent, & ce picotement cause un certain mouvement dans le cerveau, en conséquence duquel, Dieu cause en notre ame une modification qui s'appelle le sentiment de la faim, pour l'avertir que notre corps a besoin de manger. Il arrive la même chose de l'aridité du gosier à l'égard du sentiment de la soif, qui nous est donné pour avertir notre ame que notre corps a besoin de boire. On voit par là que ces sentiments ne doivent pas être des desirs en général (car à quoi serviroient aux desseins de Dieu des desirs en général, & à quoi nous aideroient-ils à conserver notre machine) mais qu'il faut que l'un soit un désir de manger, & l'autre, un désir de boire. Or comment la faim seroit-elle un désir de manger, si la faim n'enfermoit pas intrinséque-ment & essentiellement la perception de manger, & si par conséquent le rapport au manger, comme à son objet, n'étoit pas essentiel à la faim? Que si on n'en peut douter, on ne peut douter aussi que le désir qu'on appelle faim, ne soit essentiellement & intrinséque-ment, pour parler ainsi, différent du désir que peut avoir un homme de bien de prier Dieu, ou de donner l'aumône. Qui pourroit donc concevoir que ces deux desirs demeurant les mêmes, quant à leur entité physique, le premier pût devenir aussi spirituel que le dernier, & le dernier aussi corporel que le premier?

On voit assez que ce doit être la même chose des plaisirs. Le plaisir que l'on sent en mangeant un fruit, nous est une courte preuve que ce fruit est propre à conserver notre corps. C'est ce que la nature m'apprend tout d'un coup lorsque j'en mange & que je le trouve bon. Il est donc essentiel à ce plaisir, selon l'institution de la nature, d'avoir rapport à ce fruit: autrement ce plaisir ne me serviroit de rien pour la fin pour laquelle il m'est donné. Or c'est le rapport à ce fruit qui le fait appeller un plaisir corporel. Il n'est donc pas vrai, que ce qui le fait appeller corporel ne soit rien d'essentiel à ce plaisir, & que ce soit seulement une dénomination extrinsèque, prise de sa cause occasionnelle. Et vous voyez bien, Monsieur, sans que j'aie besoin de l'expliquer davantage, que le rapport aux corps étant essentiel aux modifications de notre ame, qu'on appelle les Plaisirs des Sens, tout ce que vous avez médité sur cela ne peut subsister, & que c'est en vain que vous vous êtes imaginé, *que, demeurant ce qu'ils sont, & sans rien changer de leur entité physique, ils pourroient être aussi peu corporels, si Dieu*

le vouloit, que les plaisirs que ressent une ame sainte en pensant à Dieu. VII. CL. Car c'est tout de même que si l'on disoit, que, si Dieu vouloit, il pour- N°. XL. roit faire, sans rien changer en tout ce qu'il y a de réel & de physique dans un morceau de cire qui seroit rond, que ce morceau de cire fût quarré.

Mais prenez garde, Monsieur, que quand je dis que les Plaisirs des Sens sont essentiellement corporels, non par rapport à leurs sujets ou à leurs causes efficientes, mais par le rapport qu'ils ont essentiellement à quelque chose de corporel, je ne dis pas pour cela qu'il les faille décrier comme étant tous essentiellement mauvais : car il y en a qui ne sont mauvais que quand on s'y attache, & qu'on y met son bonheur en les regardant comme la fin, & non simplement comme des moyens. Mais ils ne sont point mauvais, quoique corporels, quand on ne s'en sert que pour la fin pour laquelle Dieu nous les donne, avec la modération d'un homme qui en use seulement, & non avec la passion d'un homme qui les recherche & qui les aime. Et c'est par-là même que je continue à vous soutenir, qu'on ne peut dire que les Plaisirs des Sens nous rendent heureux, en prenant le mot de bonheur, comme l'ont toujours pris avec raison tous les Philosophes; puisqu'ils sont tous convenus, que ce qui nous rend heureux doit être desirable pour soi-même; ce que ne sont pas les Plaisirs des Sens. M. Arnauld l'a si bien prouvé, par les principes mêmes du P. Malebranche, que vous avez été obligé de reconnoître, qu'en n'appellant bonheur que ce qui est desirable pour soi-même, *quod est propter se expetendum*, on ne peut dire que les Plaisirs des Sens nous rendent heureux. Or c'est, Monsieur, tout ce que j'avois à montrer.

Il y a assez long-temps que cet Ecrit est presque achevé : mais j'ai attendu pour y donner la dernière main, que j'eusse vu la Réponse du P. Malebranche au premier Livre des Réflexions, que vous nous assuriez à la fin de votre Réponse devoir bientôt être imprimée. Ne pouvant croire, non plus que vous, qu'il ne s'y défendît pas sur ce qu'on avoit trouvé à redire à sa doctrine touchant les Plaisirs des Sens, j'étois bien aise de savoir ce qu'il en diroit, afin de n'en pas faire à deux fois, & d'examiner en même temps ses réponses & les vôtres. Mais il a trompé notre attente. Quand vous auriez vu la Réponse imprimée avant que de publier la vôtre, il ne vous auroit soulagé en rien, parce qu'il lui a plu de laisser cet endroit sans réplique, aussi-bien que beaucoup d'autres; & il ne donne point grande espérance d'y satisfaire une autre fois, puisqu'il termine son nouvel ouvrage en disant, que ceux à qui il fait gloire d'obéir, souhaitent qu'il demeure dans le silence.

VII. CL. Il ne paroît pas aussi que vous ayiez grand sujet de dire, *que vous*
 N°. XI. *voudriez bien que cet habile homme eût examiné le premier Avis que je*
vous ai adressé, mais que vous doutez si je le devois souhaiter. On ne
 voit pas que cela fût tant ou à desirer pour vous, ou à craindre pour
 moi. L'habileté, quelque grande qu'elle puisse être, est peu de chose,
 quand on n'a pas pour soi la vérité. Et on n'a pas besoin d'être fort
 habile quand on n'a qu'à la défendre dans une matière aussi claire que
 celle-là : car je suis fort trompé si vous pouvez trouver beaucoup de
 Philosophes éclairés qui ne soient point de mon avis.

Mais j'ai sujet de me plaindre, que vous ayiez pu appréhender que je
 ne vous crûsse *en quelque façon intéressé à faire l'apologie des Plaisirs des*
Sens. Bien loin que j'aie eu la moindre tentation d'avoir de vous, ou de
 tout autre qui soutiendrait votre sentiment, un soupçon si déraisonnable,
 je n'ai pas seulement pensé qu'il pût venir en l'esprit de personne. J'ai
 tâché de suivre l'esprit de M. Arnauld en soutenant sa cause, & je le
 connois assez, pour savoir, que ce n'est point son esprit, d'employer, au
 lieu de preuves contre la doctrine qu'il combat, des soupçons injurieux
 contre les personnes qui la soutiennent. Il ferait à desirer que ses adver-
 saires n'usassent point envers lui de ce moyen peu honnête, & qu'après
 en avoir été tant sollicités, ils se fussent enfin résolus de quitter les in-
 vectives & les déclamations, pour s'attacher uniquement à défendre, le
 mieux qu'ils auroient pu, leurs opinions nouvelles. On n'est point surpris,
 que, dans le compte que vous avez rendu au public du nouvel ouvrage
 du P. Malebranche, vous n'ayiez pas fait remarquer qu'il pouvoit être
 moins injurieux. Il vous a été permis de l'épargner, & on ne s'en plaint
 point. Mais on vous croit aussi trop équitable, pour trouver mauvais
 ce que M. Arnauld en a dit à l'entrée de son troisième livre contre le
 Système. Il y alloit de sa conscience & de son honneur, de ne se point
 laisser flétrir par la peinture si hideuse que ce Père a faite de lui si mal
 à propos, & sans qu'il en eût donné le moindre sujet. Le Public
 en jugera.

Je n'ai plus rien à vous dire, Monsieur, sur ce que vous aviez attri-
bué à M. Arnauld, de ne point connoître de liberté d'indifférence.
On est content de la déclaration que vous avez faite dans votre Réponse,
que vous n'aviez prétendu par-là que de marquer qu'il n'étoit point sur cela
du sentiment des Molinistes, mais de celui des Thomistes.

Ce 10 Mai 1686.

T A B L E

D E S P A R A G R A P H E S.

| | |
|---|-------|
| PREMIER POINT. <i>SI M. Arnauld donne lieu d'être soupçonné d'avoir combattu, de mauvaise foi, la doctrine du P. Malebranche, touchant les Plaisirs des Sens ?</i> | |
| §. I. <i>Déclaration de M. Bayle.</i> | p. 11 |
| §. II. <i>Premier Argument des amis de M. Malebranche, qui soupçonneraient M. Arnauld de mauvaise foi.</i> | 12 |
| §. III. <i>Second Argument, pour justifier ce soupçon de mauvaise foi.</i> | 14 |
| §. IV. <i>Troisième Argument, pour appuyer ce soupçon de mauvaise foi.</i> | 15 |
| §. V. <i>Quatrième Argument, pour justifier le soupçon, qu'on auroit de la mauvaise foi de M. Arnauld.</i> | 18 |
| §. VI. <i>Cinquième Argument, pour appuyer ce même soupçon.</i> | 19 |

| | |
|---|----|
| SECOND POINT. <i>S'il est vrai, dans le fond, que M. Arnauld a eu tort de trouver à redire à la doctrine du P. Malebranche, touchant les Plaisirs des Sens ?</i> | |
| §. I. <i>Etat de la dispute.</i> | 21 |
| §. II. <i>Diverses choses dont M. Bayle convient, en partie, avec M. Arnauld sur cette matière.</i> | 22 |
| §. III. <i>Supposition de M. Bayle, pour justifier que M. Malebranche n'a point dû être repris, pour avoir dit, que les Plaisirs des Sens nous rendent heureux.</i> | |
| Première Supposition. <i>Que le mot de bonheur a deux notions ; l'une de Morale, & l'autre de Physique ou de Métaphysique.</i> | |
| §. IV. <i>Seconde Supposition. Que le P. Malebranche a suffisamment déclaré, qu'il prenoit le mot de bonheur selon les idées populaires.</i> | 27 |
| §. V. <i>Troisième Supposition. Qu'on n'a pas eu raison de dire, que le P. Malebranche a dû prendre le mot de bonheur autrement que le peuple.</i> | 29 |
| §. VI. <i>Quatrième Supposition. Que tout plaisir, par cela même que c'est un plaisir, est un bonheur.</i> | 31 |
| §. VII. <i>Cinquième Supposition. Que les hommes sont convenus, de regarder comme un bonheur toutes sortes de plaisirs.</i> | 34 |

| | | |
|---------------------|--|----|
| VII. CL. N°. XI. | §. VIII. Sixieme Supposition. <i>Que les plaisirs les plus criminels sont un bonheur.</i> | 38 |
| | §. IX. Septieme Supposition. <i>Qu'il n'y a point de faux bonheur, en considérant le bonheur en lui-même,</i> | 40 |
| | §. X. Huitieme Supposition. <i>Que le plaisir, qui cause le bonheur, étant réel, le bonheur, considéré en lui-même, ne sauroit être faux.</i> | 42 |
| | §. XI. Neuvieme Supposition. <i>Qu'on doit prendre du peuple la vraie idée du bonheur. Explication de ce que le peuple croit du bonheur, & en quoi il se trompe.</i> | 45 |
| | §. XII. <i>Qui sont ceux que les Plaisirs des Sens rendent heureux, quoique d'un faux bonheur: Que ce ne sont pas tous ceux qui ressentent ces plaisirs.</i> | 49 |
| | §. XIII. Dixieme Supposition. <i>Que le sommeil rend heureux celui qui dort.</i> | 51 |
| | §. XIV. Onzieme Supposition, <i>qui regarde M. Arnauld.</i> | 54 |
| | §. XV. <i>De la fausse alternative.</i> | 55 |
| | §. XVI. <i>Examen d'une nouvelle spéculation, touchant la spiritualité & la matérialité des Plaisirs des Sens.</i> | 58 |



QUATRE LETTRES DE MONSIEUR ARNAULD

A U

P E R E M A L E B R A N C H E ,

De l'an 1694.

Sur deux de ses plus insoutenables opinions (a).

P R E M I E R E L E T T R E

De M. Arnauld au Pere Malebranche.

JE ne m'attendois pas, mon Révérend Pere, d'avoir jamais plus rien à démêler avec vous, sur deux des plus insoutenables opinions de votre mauvaise Philosophie.

L'une est, cette bizarre pensée, que l'on ne sauroit voir qu'en Dieu les corps qu'il a créés; ou plutôt, que nous nous trompons, lorsque nous pensons les voir; parce que, n'étant pas visibles, ce ne sont pas eux que nous voyons, mais des parties quelconques de l'étendue intelligible infinie que Dieu renferme.

L'autre est, cette étrange leçon de Morale, *que les plaisirs des sens rendent heureux ceux qui en jouissent, & d'autant plus heureux qu'ils sont plus grands; & qu'il ne faut pas dire aux hommes, que ces plaisirs ne les rendent pas heureux en quelque maniere, dans le temps qu'ils en jouissent, parce que cela n'est pas vrai.*

Je pensois avoir mis ces deux points dans un si grand jour, le premier, dans le *Traité des Vraies & des fausses Idées*, & dans la *Défense* de ce *Traité*: Le second, dans le premier Volume des *Réflexions* sur votre nouveau *Système de la Nature & de la Grace*, & dans la *Disserta-*

(a) [Les deux premières furent imprimées dans le *Journal des Savants* de Juin & de Juillet 1694. Les deux dernières ne furent publiées que cinq ans après. Les quatre ensemble furent réimprimées en 1699 à Liège; & en 1727 dans le septième Volume des *Lettres de M. Arnauld*, page 530. & suiv. Voyez la Préface hist. Art. III. Nº. XI.]

VII. CL. *tion sur le prétendu bonheur des Plaisirs des Sens*, que je m'étois flatté
N°. XII. que vous vous trouveriez réduit au silence sur ces deux matieres.

Et je ne m'étois pas trompé: car il y a dix ans que vous y êtes réduit, à l'égard de la vue des corps en Dieu, & six ou sept, à l'égard des Plaisirs des Sens. On a donc dû être surpris, mon Révérend Pere, qu'après un si long silence sur ces deux points, n'ayant eu rien à repliquer à celui qui les avoit traités à fond, vous vous soyiez avisé de les soutenir contre un habile Philosophe, qui ne les avoit traités que légèrement, & qui vous avoit renvoyé, sur-tout à l'égard du premier, qui est la vue des corps en Dieu, à ce que j'en avois écrit. Car si vous vouliez vous justifier sur ces deux dogmes, pour agir de bonne foi & ne pas tromper le public, vous ne deviez pas vous arrêter seulement à ce qu'un nouvel adversaire vous en avoit dit en passant, mais répondre solidement à celui à qui il vous renvoyoit. Et au lieu de cela, vous employez diverses illusions, & deux faussetés insignes, pour ôter à M. Regis l'avantage qu'il avoit cru pouvoir tirer de ce que j'avois écrit contre vous.

C'est ce que je viens d'apprendre par l'Extrait d'une de vos Lettres, imprimée dans le Journal des Savants du 1 Mars 1694. Et c'est aussi ce qui m'engage à vous écrire cette Lettre, que je tâcherai de rendre publique par la même voie, parce qu'il y va de mon honneur, que le public ne croie pas les deux choses que vous m'imputez contre toute raison & sans aucun fondement.

Vous dites donc, mon Révérend Pere, qu'à l'égard de la vue des corps en Dieu, M. Regis s'appuie d'abord sur l'autorité de M. Arnauld.

Ce n'est pas parler juste. Cela se pourroit dire, si, n'ayant point traité expressément cette matiere, j'avois seulement témoigné dans quelque livre, que je n'étois point en cela du sentiment du P. Malebranche. Mais l'ayant combattu par des raisons qui m'ont paru convaincantes, & qui ont été jugées telles par beaucoup d'habiles gens, pourquoi voulez-vous que ce soit sur mon autorité, & non pas sur mes raisons, que M. Regis se soit appuyé? Est-ce que vous avez appréhendé qu'on ne vous dit: d'où vient donc que vous ne répondez pas à ces raisons de M. Arnauld, & que vous avez été dix ans sans oser entreprendre d'y satisfaire?

Quoi qu'il en soit, ajoutez-vous, ce n'est ni à M. Regis, ni à moi à décider, si la victoire de M. Arnauld sur le P. Malebranche, a été tout-à-fait complete. Nous sommes parties intéressées.

Ce n'est plus parler d'un si haut ton, que vous faisiez, dans votre Réponse au Traité des Vraies & des fausses Idées. Désespérant de pouvoir persuader au public, que vous ayiez eu l'avantage dans cette dispute,

vous seriez content qu'il demeurât en suspens, ne sachant à qui de vous ou de moi la victoire doit être adjugée. C'est à quoi vous vous réduisez, quand vous prétendez qu'on ne se doit arrêter pour cela, ni à ce que dit M. Regis en faveur de M. Arnauld, ni à ce que vous auriez pu dire contre ce Docteur, parce que vous êtes parties intéressées.

Mais on peut, mon Révérend Pere, sortir de ce doute, sans s'en rapporter ni à l'un ni à l'autre de vous deux. Ceux qui voudront s'en éclaircir, n'ont qu'à lire les livres de M. Arnauld, auxquels M. Regis renvoie; tels que sont le Traité des Idées, & la Défense de ce Traité. C'est par-là qu'ils pourront juger, si vous avez été bien ou mal réfuté par M. Arnauld. Et sans même lire ces livres, on peut présumer raisonnablement, que vous y avez été fort bien réfuté: car ayant témoigné tant de zèle pour ce sentiment de la vue des corps en Dieu, jusques à dire, que vous vous croyiez indispensablement obligé de le soutenir, *par principe de religion*, AUTANT QU'IL VOUS SEROIT POSSIBLE, n'a-t-on pas droit de conclure, qu'après un tel engagement, il n'y a nulle apparence que vous fussiez demeuré dix ans entiers sans le soutenir, si vous n'aviez reconnu, qu'il ne vous étoit pas possible de répondre pertinemment au livre qui le combattoit?

C'est aussi ce que vous ne faites pas au bout de ces dix années: car au lieu de répondre aux preuves de M. Arnauld, vous supposez n'avoir qu'à vous défendre de son autorité. Et c'est ce qui vous fait dire: *Mais puisque M. Regis s'appuie sur l'autorité de M. Arnauld, je puis bien lui opposer celle de S. Augustin. Celle-ci vaut bien l'autre.*

Oui, sans doute, mon Révérend Pere, & infiniment davantage. Mais avant que d'examiner si l'opposition que vous faites de ces deux autorités est bien fondée; c'est-à-dire, s'il est vrai que je n'aie pu combattre votre opinion de la vue des corps en Dieu, sans combattre la doctrine de S. Augustin, j'ai à vous dire, que vous deviez considérer, si la question dont il s'agit entre nous, est de la nature de celles qu'on doit décider par autorité? Ou si, selon vous-même, c'est par raison, & non par autorité, qu'elle doit être décidée? Car quand une question est de ce dernier genre, vous voyez bien, mon Pere, qu'on ne feroit rien pour la décider, en opposant l'autorité d'un grand homme, qui auroit enseigné l'affirmative, à l'autorité d'un autre beaucoup inférieur, qui auroit enseigné la négative.

Il faut bien que vous en conveniez. Car, que diriez-vous d'un homme, qui auroit entrepris de réfuter tant de nouvelles opinions de M. Descartes, que vous avez soutenues dans votre Recherche de la Vérité; telles que sont, par exemple, que les couleurs, les sons, & autres sem-

VII. C^L. blables qualités sensibles, ne sont que des modifications de notre ame, N^o. XII. & que les bêtes ne sont que des machines, sans aucune connoissance de ce qu'elles sont? Vous croiriez-vous bien réfuté, si on vous disoit: *Puisque vous vous appuyez sur l'autorité de M. Descartes, je puis bien vous opposer l'autorité de S. Augustin. Celle-ci vaut bien l'autre.* Or il est certain, ajouteroit-il, que S. Augustin a cru que les couleurs étoient dans les corps colorés, & que les bêtes ne sont point sans connoissance. Vous lui répondriez, sans doute: M. Descartes peut avoir été cause que j'ai ces sentiments, que je n'aurois jamais trouvés de moi-même; mais ce n'est pas son autorité qui m'en a persuadé: ce sont ses raisons, parce que ce sont des matieres de Philosophie, qui se doivent décider par la raison, & non par l'autorité des hommes. Ce n'est donc point en préférant l'autorité de M. Descartes à celle de S. Augustin, que j'ai suivi les opinions de ce Philosophe; mais c'est en me rendant aux preuves dont il les a appuyées.

C'est ce que M. Regis vous auroit pu dire, s'il étoit vrai, que ce qu'il soutient avoir été bien réfuté dans les livres de M. Arnauld, auxquels il renvoie, étoit la doctrine de S. Augustin. Mais comment avez-vous pu le prétendre, après avoir été convaincu, par ces livres mêmes, que ce que dit S. Augustin, dans les passages que vous opposez à votre adversaire, n'est point ce que vous enseignez, & que vous l'avez reconnu vous-même? C'est de quoi il faut vous convaincre de nouveau.

Personne n'ignore que S. Augustin, qui avoit fort étudié la Philosophie de Platon, n'ait dit en plusieurs endroits, & principalement dans ses premiers ouvrages, qu'on ne pouvoit voir les vérités nécessaires & immuables, que dans la vérité éternelle, qui est Dieu; qu'il étend cela aux vérités de Géométrie & d'Arithmétique, mais qu'il l'applique encore plus souvent aux vérités de Morale, qui sont la regle de nos mœurs.

S. Thomas examine cette question, I. p. q. 84. a. 5, & il marque le sens dans lequel on pourroit prendre cette opinion de S. Augustin, afin qu'elle fût vraie.

Quoi qu'il en soit, c'est tout ce que dit S. Augustin dans les trois passages que vous objectez à M. Regis, & dans beaucoup d'autres semblables, que vous pourriez rapporter. Mais, outre que ce n'est point du tout de quoi il s'agit entre vous & M. Regis, comme on le verra dans la suite, on vous a prouvé dans le *Traité des Idées, Chap. XII*, qu'à l'égard même de voir en Dieu les vérités éternelles, vous avez reconnu vous-même, que vous n'étiez point du sentiment de S. Augustin. Nous n'avons qu'à vous écouter.

Nous ne disons pas que nous voyons Dieu, en voyant les vérités éternelles,

nelles, comme dit S. Augustin, mais en voyant les idées de ces vérités. VII. CL. Car les idées sont réelles; mais l'égalité entre ces idées, qui est la vérité, N°. XII. n'est rien de réel. Quand, par exemple, on dit, que le drap que l'on mesure, a trois aunes, le drap & les aunes sont réels; mais l'égalité entre les aunes & le drap n'est point un être réel: ce n'est qu'un rapport qui se trouve entre les trois aunes & le drap.

Pouviez-vous avouer plus expressément, que vous ne croyez point que l'on voie en Dieu les vérités nécessaires & immuables, qui est ce que disent les passages de S. Augustin, que vous rapportez, qu'en déclarant généralement, qu'on ne voit point les vérités en Dieu; parce que la vérité n'est point un être réel, mais un simple rapport? On ne voit donc point en Dieu, selon vous, ni les vérités géométriques, ni les vérités morales; & vous n'êtes point en cela de l'avis de S. Augustin.

On a montré, au même endroit, que vous vous étiez fait honneur de cet aveu dans la Recherche de la Vérité. Car, après avoir reconnu que vous ne croyez pas, comme a cru S. Augustin, que nous voyons en Dieu, dès cette vie, les vérités éternelles, nous ne voulons donc pas, ajoutez-vous, vous servir injustement de l'autorité d'un si grand homme, pour appuyer notre sentiment.

Pourquoi donc, dissimulant tout cela, faites vous présentement votre plus grand fort de l'autorité de ce Père contre M. Regis? Est-ce à cause que, dans votre Réponse au Traité des Idées, vous vous repentez d'avoir fait cet aveu? Car il est vrai que vous le défavouez en ces termes: *M. Arnauld se trompe fort, d'avoir cru, que je ne suis pas de l'opinion de S. Augustin, pour ce qui est de voir en Dieu les vérités éternelles. Mais il ne prend pas garde à ce qu'il fait, d'apporter le passage qu'il cite de la Recherche de la Vérité, pour preuve que je n'ai pas sur cela le même sentiment de S. Augustin. Selon ce passage, S. Augustin prétend que l'on voit Dieu (en quelque manière) lorsqu'on voit les vérités éternelles; & moi je dis, dans ce même passage, que l'on voit Dieu (en quelque manière) lorsqu'on voit les idées de ces vérités.* Ces mots, en quelque manière, ne sont ni dans le passage de S. Augustin, ni dans le vôtre; & vous ne les avez ajoutés, que pour faire trouver quelque conformité entre le oui & le non. Mais ayant fait voir dans ma Défense, qui est la Réplique à votre Réponse (*Défense de M. Arnauld, VII. Exemple*) que tout cela n'est qu'une illusion, vous n'avez point dû reprendre l'autorité de S. Augustin, pour vous en servir contre M. Regis, que vous n'eussiez satisfait à ce qu'on vous a dit dans ce livre: car, ne l'ayant point fait jusqu'à cette heure, M. Regis n'a qu'à y renvoyer pour vous faire rougir, de ce que vous êtes réduit à lui apporter l'autorité de S. Augustin,

VII. CL. après avoir été convaincu, que vous n'aviez pu rien dire que de frivole ;
 N°. XII. pour vous tirer de l'aveu que vous aviez fait, *que ce seroit injustement que vous vous serviriez de l'autorité de ce grand homme, pour appuyer votre sentiment.*

Mais j'ai encore quelque chose de plus important à vous montrer. C'est que vous avez fait le même aveu, que vous n'êtes point dans le sentiment de S. Augustin, à l'égard même de ce que vous conteste M. Regis ; & c'est ce qui me sera bien facile. Je n'ai pas lu tous les Ecrits de M. Regis ; mais autant que j'en puis juger par ce que j'en ai lu, il s'est réduit à combattre votre sentiment touchant la vue des corps en Dieu ; c'est-à-dire, qu'il n'a combattu que cette imagination fantasque, que nous ne pouvons voir le soleil, un cheval, un arbre, notre propre corps, que dans l'étendue intelligible, qui est Dieu même ; ou plutôt, que, quand nous regardons le soleil, un cheval, un arbre, notre propre corps, nous ne voyons rien de tout cela ; mais seulement des parties quelconques de l'étendue intelligible, qui est l'immensité de l'Etre Divin, tous les corps que Dieu a créés, ne pouvant être l'objet de nos connoissances.

C'est donc, mon Pere, ce que vous devriez avoir trouvé dans S. Augustin, pour pouvoir opposer l'autorité de ce saint Docteur à ceux qui combattent vos imaginations. Et bien loin d'y avoir trouvé rien de semblable, vous avez été encore forcé de reconnoître qu'il a enseigné le contraire. *Nous croyons*, dites-vous, dans la Recherche de la Vérité, Livre II, seconde Partie, Chapitre VI, *que l'on connoît en Dieu les choses changeantes & corruptibles, quoique S. Augustin ne parle que des immuables & incorruptibles.* Et en un autre endroit (voyez la Défense, VIII. Exemple) *Vous proposez la difficulté qu'on peut avoir sur la différence entre le sentiment de S. Augustin & le vôtre.*

C'est, dites-vous, *que S. Augustin ne dit pas qu'on voie en Dieu les objets sensibles* (c'est-à-dire, les corps particuliers) *mais SEULEMENT LES NATURES IMMUABLES ; les nombres & l'étendue intelligible, & non pas les choses nombrées, & l'étendue matérielle ; & moi j'ai assuré qu'on voit en Dieu généralement toutes les choses qu'on voit par idée ; c'est-à-dire, tous les corps sans exception : parce que c'est votre grand principe, & la source de tous vos égarements, que notre ame ne peut voir que ce qui lui est intimement uni ; de sorte que nul corps particulier ne lui pouvant être intimement uni de cette maniere, elle ne les sauroit voir : mais elle voit au lieu de ces corps des êtres représentatifs qui leur ressemblent, qu'après avoir bien cherché vous n'avez pu trouver qu'en Dieu.*

Ne s'agissant donc entre vous & M. Regis, que de cette vue des corps,

particuliers en Dieu , comment avez vous pu vous imaginer , que , pour VII. C2.
rendre inutile le renvoi de M. Regis à ce que j'en avois écrit dans mes N°. XII
livres , vous n'aviez qu'à opposer l'autorité de S. Augustin à celle de
M. Arnauld ? Pouviez-vous plus grossièrement imposer au Public ? Puisque
vous avez été contraint d'avouer , que , selon S. Augustin , on ne voit
en Dieu que les natures immuables ; les nombres abstraits , & l'étén-
due intelligible , & non les natures sensibles & muables , ni les nombres
nombrés , ni l'étendue matérielle : au lieu que , selon vous , ce sont prin-
cipalement les natures sensibles & muables ; telles que sont un cheval ,
un arbre , notre propre corps , & les nombres nombrés ; tels que sont
trois aunes ; & l'étendue matérielle , telle qu'est le drap que l'on mesure ,
que l'on ne sauroit voir qu'en Dieu . Je me fers de ces exemples des
aunes & du drap , parce que c'est vous-même qui nous les avez donnés ,
pour marquer les choses que vous croyez que l'on voit en Dieu , en les
opposant à l'égalité entre le drap & ces trois aunes , que vous dites
être une vérité que l'on ne voit point en Dieu , parce que ce n'est qu'un
rapport.

Il est vrai , que , dans votre Réponse au Livre des Idées , vous avez voulu
défavouer ce dernier avou , comme vous aviez fait l'autre . Mais rien
n'est plus mal fondé , que ce que vous dites pour vous tirer de ce mauvais
pas . J'en ai fait voir l'absurdité dans ma Défense au huitieme exemple .
Il n'est pas à craindre que vous y ayiez recours de nouveau , pour
nous faire croire , que votre paradoxe de la vue en Dieu des corps qui
nous environnent , qui est de quoi il s'agit entre vous & M. Regis ,
n'est différent qu'en apparence de la doctrine de S. Augustin . C'en est
donc assez pour la premiere des deux faussetés dont je me plains , qui
est , qu'on n'ait pu combattre vos imaginations sans combattre la doctrine
de ce saint Docteur .

L'autre me tient encore plus au cœur . Car dois-je souffrir , que l'on
croie sur votre parole , que j'aie traité de chimérique ce qu'on ne pourroit
pas nier être la doctrine de S. Augustin , & que c'est sur cela que M. Regis
& moi nous vous avons tourné en ridicule ? Mais comme je suis bien
aise de m'étendre un peu davantage sur ce sujet , ne trouvez pas mauvais
que je réserve à une autre Lettre à vous en faire mes plaintes .



VII. C¹.
N^o. XII.

S E C O N D E L E T T R E

De M. Arnauld au Révérend Pere Malebranche.

JE me suis engagé dans la Lettre précédente, mon Révérend Pere, de me défendre de ce reproche, *que je vous ai tourné en ridicule pour avoir enseigné ce que S. Augustin enseigne par-tout.* Ce que vous faites en ces termes.

Je ne crois pas que personne préfere l'autorité de M. Arnauld à celle de S. Augustin, sur un sentiment que ce saint Docteur a eu toute sa vie, & qu'il suppose dans presque tous ses ouvrages. Que M. Regis, à l'imitation de M. Arnauld, traite ce sentiment de chimérique, & qu'il me tourne sur cela en ridicule, je me contenterai de lui répondre, que son aveuglement me fait pitié.

N'est-ce point plutôt un aveuglement digne de pitié, de défendre une mauvaise cause par une fausseté manifeste? Car il n'est point vrai, que M. Regis ait traité de chimérique aucun sentiment de S. Augustin. Il n'est point vrai qu'il vous ait tourné en ridicule pour avoir soutenu ce que ce saint Docteur auroit enseigné. Il n'est point vrai, que s'il l'avoit fait, ç'auroit été à mon imitation. Ce dernier sur-tout est bien étrange. Car pouvez-vous m'imputer une telle chose, ne pouvant pas avoir oublié que je n'ai rien écrit contre ce que j'aurois pu appeller *votre chimere*, qu'après vous avoir convaincu, par votre propre aveu, que ce n'étoit point le sentiment de S. Augustin?

Cependant il faut remarquer, que lorsque j'en parlai la première fois, qui fut dans le livre des Idées, je le fis de la manière du monde la plus honnête, & qui vous devoit donner moins de sujet de vous bleffer de ce que je n'approuvois pas votre sentiment. Car ce fut en prenant toutes les précautions imaginables, pour satisfaire, d'une part, à ce que je croyois devoir à la défense de la vérité, & pour ne point manquer de l'autre, à ce que les regles de l'amitié les plus sévères, ou pour mieux dire, les plus scrupuleuses, pouvoient exiger de moi. Je crois en avoir persuadé toutes les personnes raisonnables dans la quatrième partie de ma *Défense*: à quoi vous n'avez eu rien à opposer, comme votre silence depuis dix ans le fait assez voir.

Que si je ne vous ai pas tant ménagé dans cette *Défense*, c'est vous, mon Pere, qui m'y avez obligé. Vous aviez parlé de moi, dans votre Réponse au Livre des Idées, avec tant de mépris, & de vous-même, avec

tant de confiance & d'estime pour vos nouvelles découvertes , qu'il étoit à craindre que cet air d'assurance , si capable d'imposer aux simples , ne trompât beaucoup de gens , & ne les portât à croire qu'il n'y avoit rien que l'on pût raisonnablement reprendre dans vos mauvais sentiments. VII. CL. N°. XII

Il faut ajouter à cela , que , pour empêcher qu'on ne s'opposât à vos nouvelles pensées , vous les avez revêtues de termes si mystérieux & si dévôts , que vous avez pu vous promettre de les faire embrasser aux personnes de piété. Pour leur en donner l'exemple , vous nous aviez assuré dans la Recherche de la Vérité , qu'elles étoient si conformes à notre Religion , que vous vous trouviez indispensablement obligé de les soutenir , quelques railleries qu'on vous en pût faire. Vous les avez ensuite travesties en Méditations pieuses , où vous nous les débitez comme des oracles que vous faites prononcer à la Sagesse éternelle. Enfin dans votre Réponse au Livre des Idées , supposant faussement que j'ai cité un de vos passages , qui dit tout le contraire de ce que je prétendois prouver , vous tâchez de m'effrayer par ce terrible enthousiasme , comme si je devois craindre d'être abandonné de Dieu , pour avoir combattu vos mystérieuses nouveautés. *N'est - ce point , dites - vous , que lorsqu'on renonce à la raison (par où vous entendez la raison souveraine , qui est Dieu) qu'on combat ses pouvoirs , qu'on ne la veut point pour son maître , qu'on lui substitue des modalités qui ne sont que ténèbres , ou représentatives de sentiments confus , elle nous abandonne à nous-mêmes ?*

Oui , mon Pere , je vous le proteste , ce n'est point pour me venger de vos mal-honnêtetés : Dieu fait que je n'en ai eu aucun ressentiment ; mais pour empêcher les mauvais effets de ces injustes préjugés , que je vous ai moins ménagé dans ma Défense , & que je me suis cru obligé de découvrir plus ouvertement le ridicule de vos paradoxes.

Je l'ai fait néanmoins d'une manière si mesurée , que vous n'avez pu raisonnablement vous en choquer ; puisque ce n'a été qu'en représentant très-fidèlement , ce que vous avez écrit touchant votre pensée de la vue des corps en Dieu.

On en peut juger par le Dialogue qui est à la fin de la Lettre , par où je commence ma Défense , permettez - moi donc , de rapporter ici cet endroit du Dialogue , afin que le Public juge si vous y avez pu trouver à redire.

On fait proposer votre doctrine par un Abbé , qui n'emploie pour cela que vos propres paroles. On fait dire ensuite au Duc , chez qui se tenoit l'Assemblée :

« Laisant à M. le Docteur , que voici , à nous dire son sentiment sur cette nouvelle explication de l'immensité de Dieu , qui me paroît bien

VII. CL. „ grossiere & bien charnelle , je prie M. l'Abbé de nous dire s'il croit de
 N°. XII. „ bonne foi tous ces paradoxes, que son Maître a pris pour des réponses
 „ de la Sagesse éternelle : *Que nous pensons voir le monde matériel que*
 „ *Dieu a créé, mais que nous trompons ; parce que le monde matériel*
 „ *est invisible , & que nous avons tort de lui attribuer ce que nous voyons ,*
 „ *parce que nous ne voyons rien qui lui appartienne.*

„ Et on fait répondre à l'Abbé : ne doutez point que je ne sois très-
 „ persuadé de ce que vous appelez des paradoxes ; & ce n'est que faute
 „ d'attention que vous rejettez des vérités qui paroissent si claires à tous
 „ les esprits attentifs. Car enfin, quoique vous en puissiez dire , *si nous y*
 „ *prenons bien garde , le corps matériel que nous animons, n'est pas celui*
 „ *que nous voyons lorsque nous le regardons ; je veux dire , lorsque nous*
 „ *tournons les yeux du corps vers lui. C'est un corps intelligible que nous*
 „ *voyons.* Il en est de même de tous les autres corps que Dieu a créés.
 „ Car , comme je vous l'ai déjà dit , le soleil , par exemple , que l'on voit ,
 „ n'est pas celui que l'on regarde. Le soleil , & tout ce qu'il y a dans le
 „ monde matériel , n'est pas visible en lui-même ; l'ame ne peut voir
 „ que le soleil auquel elle est immédiatement unie , qui est le soleil in-
 „ telligible.

„ On fait prendre la parole au Docteur en cet endroit. Obligez-moi ,
 „ dit-il , à l'Abbé , de nous dire encore une fois , ce que vous entendez
 „ par ces corps intelligibles , que nous voyons par les yeux de notre
 „ esprit , que vous distinguez des corps matériels vers lesquels nous tour-
 „ nons les yeux , mais que nous ne voyons point , parce qu'ils sont ,
 „ à ce que vous prétendez , invisibles & intelligibles en eux-mêmes.

„ Et on fait répondre à l'Abbé : j'entends , comme je vous l'ai déjà
 „ marqué , une partie quelconque de l'étendue intelligible , taillée & for-
 „ mée comme elle le doit être , semblable au corps vers lequel je tourne
 „ les yeux , à laquelle mon ame applique la sensation de la couleur , que
 „ Dieu lui a donnée à l'occasion du corps matériel qui est devant moi.
 „ Voilà ce que nous appellons les corps intelligibles , que notre ame
 „ peut seule appercevoir , parce que les autres ne lui peuvent être inti-
 „ mement unis ”.

Jusques-là , mon Pere , je ne vois rien dont vous vous puissiez tenir
 offensé. Voyons donc si ce pourroit être ce que je fais dire ensuite au
 Docteur.

„ Cela me donne une plaisante pensée. Je me représente l'effroyable
 „ armée des Turcs devant Vienne , & une autre fort nombreuse de Chré-
 „ tiens qui la vint attaquer. Nous autres grossiers nous aurions cru que
 „ les Chrétiens appercevoient les Turcs , & les Turcs les Chrétiens. Mais

„ M. l'Abbé nous fait bien voir, que c'est en juger comme le peuple. VII. Cl.
„ qui n'a pas soin de rentrer en soi-même pour écouter le Maître inté- N°. XII.
„ rieur. Il nous apprend que les Chrétiens ne voyoient qu'un nombre
„ prodigieux de Turcs intelligibles, couverts de turbans & de vestes
„ intelligibles, dont plusieurs étoient montés sur des chevaux intelli-
„ gibles, & le reste de même : c'est-à-dire, comme il vient de nous l'expli-
„ quer, un nombre innombrable de parties quelconques de l'étendue
„ intelligible, qui est l'immensité de l'être divin, taillées & formées en
„ Turcs, en vestes, en turbans, en chevaux, en tentes, auxquelles l'ame
„ de chacun des spectateurs appliquoit les sensations des couleurs con-
„ venables, qu'elle avoit reçues de Dieu à l'occasion des Turcs invisi-
„ bles, des turbans invisibles, des tentes invisibles, qui étoient devant
„ ses yeux ”.

Je me doutois bien, que cela ne plairoit pas aux partisans de votre
nouvelle Philosophie, & c'est ce qui me fit ajouter : “ Il vouloit pour-
„ suivre : mais M. l'Abbé l'interrompit, ne trouvant pas bon, qu'on tour-
„ nât en raillerie une doctrine qui lui paroïssoit si avantageuse à la Reli-
„ gion, en ce qu'elle fait voir, d'une manière admirable, l'union de nos
„ esprits avec Dieu, & la dépendance qu'ils ont, non seulement de sa puis-
„ sance, mais aussi de sa sagesse.

„ Cela suffit, Monsieur, lui dit-il. Tout ce que vous ajouteriez ne
„ feroit que la même chose. Mais permettez - moi de vous dire, que la
„ doctrine que je vous ai expliquée, me paroît si conforme à la Religion,
„ que je me crois indispensablement obligé de la soutenir autant qu'il me
„ fera possible. J'aime mieux qu'on m'appelle visionnaire, qu'on me traite
„ d'illuminé, & qu'on dise de moi tous ces bons mots que l'imagination,
„ toujours railleuse dans les petits esprits, a de coutume d'opposer à des
„ raisons qu'elle ne comprend pas, ou dont elle ne peut se défendre,
„ que de demeurer d'accord que notre esprit puisse appercevoir autre
„ chose que des corps intelligibles, puisque les matériels sont incapables
„ d'être connus en eux-mêmes, ne pouvant être intimement unis à
„ notre ame ”.

C'est comme on a dû faire parler l'Abbé, pour lui conserver son ca-
ractère, puisque c'est ce que vous-même auriez dit, sans doute, si vous
aviez été de cette assemblée, & que vous eussiez eu à vous défendre en
personne. Mais comme ce qu'avoit dit le Docteur, n'est qu'une très-fi-
delle exposition de votre doctrine, appliquée à un exemple particulier,
& non seulement une conséquence qu'on en eût tirée, vous n'auriez pu
vous plaindre d'être tourné en ridicule, que ce ne fût avouer, qu'il n'y a
rien en effet de plus ridicule que cette imagination, que ce n'est pas

VII. C. Notre propre *mens* que nous voyons, lorsque nous la regardons ; mais
 N. X. que c'est une *mens* intelligible, qui lui ressembloit. Il est donc permis d'en
 dire, & jamais ce que dit le Poëte ne fut plus vrai :

—— *Rien n'est écrit verrez*
Qu'il vint ?

Cependant, mon Révérend Pere, vous ne vous êtes pas contenté de vous plaindre, que M. Regis, à *mon imitation*, avoit traité cette pensée de chimérique, & vous avoit tourné en ridicule ; mais vous avez prétendu que le sentiment que nous avions pu traiter l'un & l'autre de chimérique, étoit le sentiment de S. Augustin, & qu'ainsi nous n'avions pu, sur cela, vous retomber en ridicule, sans que cela retombât sur ce saint Docteur.

Pourrez-vous nier que ce ne soit une calomnie, à moins que vous n'ayiez prouvé, par des passages bien clairs de ce Pere, qu'il a été comme vous dans cette étrange imagination, que nous ne voyons point les corps que nous regardons & que nous pensons voir ; mais que nous voyons, au lieu de ces corps qui sont devant nous, des parties quelconques de l'étendue intelligible qui leur ressembloit ?

Or comment le prouveriez-vous ? Il faudroit pour cela qu'il eût cru, aussi-bien que vous, que la substance de Dieu est formellement étendue : car cela est essentiel à votre dogme, quelque peine que vous vous soyiez donnée pour n'en pas demeurer d'accord, afin d'éviter la confusion qu'on vous auroit faite d'une erreur si grossière, & si indigne d'un Philosophe Chrétien.

C'est de quoi, mon Pere, je prétends vous avoir convaincu dans les deux dernières des neuf Lettres que je vous écrivis il y a neuf ans, dans le dessein que je pris de m'adresser à vous-même, afin de tenter si nous ne pourrions point terminer nos disputes, d'une manière si honnête & si modérée, que les plus scrupuleux en matière de douceur, en fussent édifiés.

La matière des deux dernières étoit si importante, comme j'avois eu soin de le faire remarquer au commencement de la huitième, qu'il n'y a point d'apparence, que depuis neuf ans, vous n'y eussiez rien répondu, si vous l'avez pu ; & je ne doute point que tous ceux qui les liront, ne soient persuadés que cela vous étoit impossible.

Je n'ai donc qu'à y renvoyer, pour en conclure, qu'il est bien étrange que vous ayez osé soutenir de nouveau votre opinion de la vue des corps en Dieu, après avoir été convaincu d'admettre en Dieu une vraie & formelle étendue, semblable à celle de l'espace des Gaules, dans laquelle
 on

on puisse distinguer de plus petites & de plus grandes parties , quoiqu'elles VII. Cl.
soient toutes de même nature. N°. XII.

C'est par-là que je finirai ce premier point ; & j'attendrai peut-être que vous y ayez répondu , avant que de vous parler de l'autre , qui regarde le prétendu bonheur des Plaisirs des Sens.

4 Mai 1694.

T R O I S I E M E L E T T R E

De M. Arnauld au P. Malebranche.

QUand je vous ai écrit mes deux premières Lettres , mon Révérend Pere , je n'avois vu de votre dispute contre M. Regis , que ce qui en est rapporté dans le Journal des Savants du 1 Mars de cette année 1694. On m'a envoyé depuis votre premier Ecrit , qui a pour titre : *Réponse du P. Malebranche , Prêtre de l'Oratoire , à M. Regis* , où vous vous défendez contre le Philosophe sur trois points.

Le premier est de Physique , qui regarde les diverses apparences de grandeur du soleil & de la lune dans l'horison & dans le Méridien.

Le second est de Métaphysique , auquel vous donnez pour titre , *de la nature des Idées , & en particulier de la maniere dont nous voyons les objets qui nous environnent.*

Le troisième de Morale , que vous avez voulu un peu embrouiller par ces mots , *que le plaisir rend heureux , & la douleur malheureux , contre les Stoïciens.*

Vous voudrez bien , mon Révérend Pere , que je vous dise ce que je pense sur ces trois points de votre Réponse à M. Regis.

D U P R E M I E R P O I N T .

Je me fais un plaisir , mon Révérend Pere , de vous dire , que j'ai toujours été de votre avis sur le premier point , & que ce que vous en dites m'a beaucoup confirmé dans le sentiment que j'en avois déjà. Il est vrai que je n'y étois pas entré de moi-même , & que c'étoit M. Descartes qui m'en avoit persuadé. Mais vous prouvez fort bien , que M. Regis a eu tort d'abandonner en cela celui dont il fait profession d'expliquer la Philosophie , & que tout ce qu'il dit au contraire est très-mal fondé. En cela , mon Pere , vous êtes louable : & j'ai remarqué il y a

Philosophie. Tome XL.

L

VII. Cl. long-temps, que quand vous vous êtes uniquement appliqué à enseigner & à confirmer les opinions de M. Descartes, vous faisiez merveille; mais qu'il n'en est pas de même quand vous vous en écarterez, comme nous l'allons voir sur le second point.

S E C O N D P O I N T.

J'en ai déjà parlé dans mes deux premières Lettres; mais vous me donnez occasion d'en parler de nouveau par le titre que vous y avez donné dans votre Réponse à M. Regis: *De la nature des Idées, & en particulier de la maniere dont vous voyons les objets qui nous environnent*, c'est-à-dire, les corps: car vous nous faites entendre par-là, que tous ces paradoxes, que les corps qui nous environnent sont invisibles, & que nous ne voyons, au lieu de ces corps, que des parties quelconques de l'étendue intelligible & infinie qui est en Dieu, & qui est Dieu même, & qu'ainsi nous ne voyons que Dieu en pensant voir les corps; que tout cela, dis-je, n'est fondé que sur ce que vous avez enseigné de la nature des Idées, que ce ne sont point des modalités de notre ame, mais que ce sont des êtres représentatifs, distingués de nos perceptions, que l'on ne peut trouver qu'en Dieu.

C'est ce que vous assurez encore positivement dans le sixième Article de votre Réponse. *J'aurai donc démontré*, dites-vous, *qu'on voit les corps en Dieu, si je puis prouver que l'idée de l'étendue ne se trouve qu'en lui, & qu'elle ne peut être une modification de notre ame*. Et dans l'Article XI: *Je vas encore*, dites-vous, *donner quelques preuves, que nos idées sont bien différentes de nos modifications, ou des perceptions que nous en avons: car cette question est le fondement de cette Dispute*.

Et dans cette même Réponse à M. Regis page 50: *La question se réduit à savoir si cette idée de l'étendue est une modalité de l'ame? Je prétends que non, parce que cette idée est trop vaste, qu'elle est infinie, comme je viens de le prouver, & que toutes les modalités d'une substance finie sont nécessairement finies. C'est donc une nécessité que cette idée ne se trouve qu'en Dieu, puisqu'il n'y a que lui d'infini*.

Vous reconnoissez donc, mon Révérend Pere, que cette mystérieuse Philosophie, qui vous fait prier le Lecteur *de ne pas s'effrayer de la sublimité de la matiere*, se réduit à savoir, si pour connoître les choses matérielles, outre les perceptions que nous en avons (que vous avouez être des modalités de notre ame) nous avons besoin de certains êtres représentatifs qui en soient réellement distingués, que vous prétendez ensuite ne se pouvoir trouver qu'en Dieu. Or vous avez avoué, dans

la Réponse au Livre *des Idées*, qu'il seroit indubitable que nous n'en au- VII. Cè.
rions pas besoin, s'il étoit vrai, comme je l'avois prétendu dans ce Li- N°. XII.
vre, que les perceptions que notre ame a des objets, sont essentielle-
ment représentatives de ces objets. Je dis, mon Pere, que vous l'avez
avoué : car ayant trouvé dans ce Livre deux définitions, la sixieme &
la septieme, qui sont prises de M. Descartes, ce que vous y répondez
fait voir la vérité de cet aveu. Voici la sixieme.

« J'ai déjà dit que je prenois pour la même chose la perception &
» l'idée. Il faut néanmoins remarquer que cette chose, quoiqu'unique,
» a deux rapports ; l'un à l'ame qu'elle modifie, l'autre à la chose apper-
» çue, en tant qu'elle est objectivement dans l'ame : & que le mot de
» *perception* marque plus directement le premier rapport ; & celui d'*idée*,
» le dernier. Ainsi la perception d'un quarré, marque plus directement
» mon ame comme appercevant un quarré ; & l'idée d'un quarré mar-
» que plus directement le quarré, en tant qu'il est objectivement dans
» mon esprit ».

Vous me reprochez sur cela que je suppose ce que j'avois à prouver.
N'est-ce pas faire entendre que vous me le contestez, & que vous ne vou-
lez pas demeurer d'accord, que quand je pense à un quarré, la percep-
tion que j'en ai est représentative de ce quarré ? Mais ce que vous dites sur
la septieme définition est encore plus clair. Voici mes paroles. « Septieme
» définition. Ce que j'entends par des êtres représentatifs, en tant que je
» les combats comme des entités superflues, ne sont que ceux que l'on
» s'imagine être réellement distingués des Idées prises pour des percep-
» tions ; car je n'ai garde de combattre toutes sortes d'êtres ou modali-
» tés représentatives, puisque je soutiens qu'il est clair, à quiconque fait
» réflexion sur son esprit, que toutes nos perceptions sont essentielle-
» ment représentatives ».

Voyons maintenant ce que vous répondez à cela, & si rien est plus
décisif pour me donner gain de cause.

*Vous voyez, dites-vous à notre ami, que M. Arnauld suppose ce qui
est en question. Car s'il est clair que nos perceptions sont essentiellement repré-
sentatives, sa proposition à démontrer n'a pas besoin de preuves. Il sera
clair que notre esprit n'a pas besoin, pour connoître les choses matérielles,
de certains êtres représentatifs, distingués des perceptions. Je vous ai dit
sur cela dans ma Défense, & je vous le dis encore, que vous ne pou-
viez mieux faire pour prononcer votre arrêt contre vous-même. C'est
comme si un Géometre avoit réduit son adversaire à parler ainsi. Quand
vous dites qu'il est clair qu'il n'y a point de tout qui ne soit plus grand
que la partie, vous supposez ce qui est en question ; car j'avoue que si*

VII. CL. cela étoit clair, ce que vous prétendez contre moi le feroit auffi. Que N^o. XII. diroit-on d'un Géometre qui en feroit réduit là? Ne passeroit-il pas pour un esprit si bouché qu'il n'y auroit plus rien à lui dire. Je vous ai soutenu, mon Révérend Pere, que c'est à quoi vous étiez réduit: car il n'y a point d'homme raisonnable qui ne reconnoisse, s'il y veut faire un peu d'attention, qu'il n'est pas plus clairement enfermé dans la notion du tout, d'être plus grand que sa partie, qu'il est clairement enfermé dans la notion des *perceptions* que notre ame a des objets, qu'elles sont essentiellement représentatives de ces objets. J'ajoute à cela dans cet endroit de la *Défense* page 382: *Que ce ne sont pas là des choses qu'on ait besoin de prouver, mais qu'on peut rendre plus claires, & y faire faire plus d'attention, par l'explication des termes.* Et c'est aussi ce que j'ai fait dans les quatre pages suivantes, sur lesquelles j'attends votre réponse depuis dix ans. Et c'est, je vous avoue ce qui m'étonne, que ne l'ayant pu faire, vous ne laissiez pas de traiter la même matiere avec autant de confiance que si on ne vous en avoit rien dit, & qu'on ne vous eût pas manifestement convaincu de la fausseté de ces paradoxes. Ce qui a encore augmenté mon étonnement, c'est que j'ai trouvé dans votre Réponse à M. Regis, que vous y rapportez comme une chose qui vous feroit fort avantageuse, ce que j'ai fait voir dans ma *Défense* être une preuve convaincante de la fausseté de ce que vous enseignez des Idées, que ce ne sont point des modalités de notre ame, mais des êtres représentatifs, distingués de nos perceptions, qui ne se trouvent qu'en Dieu. C'est dans la page 51 où vous rapportez en ces termes ce que vous aviez dit dans la Recherche de la Vérité: *enfin la preuve de l'existence de Dieu la plus belle, la plus relevée, la plus solide, & la première, ou celle qui suppose le moins de choses, c'est l'idée que nous avons de l'infini. Car il est constant que l'esprit apperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas, & qu'il a une idée très-distincte de Dieu, qu'il ne peut avoir que par l'union qu'il a avec lui; puisqu'on ne peut pas concevoir que l'idée d'un être infiniment parfait, qui est celle que nous avons de Dieu, soit quelque chose de créé.*

-Vous dites deux choses dans ce passage: l'une, que la plus belle démonstration de Dieu, & qui suppose le moins de choses, est celle qui est prise de l'idée de Dieu. L'autre, que l'idée que nous avons de Dieu ne peut être quelque chose de créé. Et c'est ce que j'ai fait voir, dans la *Défense*, seizième Exemple, ne pouvoir s'accorder avec votre nouvelle doctrine de la nature des idées. Car j'y ai fait remarquer, que, dans votre Recherche de la Vérité page 263, vous y avez 1^o. montré, *Que cet axiome métaphysique, que l'on peut assurer d'une chose, ce que l'un*

conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, est le premier de tous les axiomes, & le fondement de toutes les connoissances claires & évidentes. 2°. Que vous vous en étiez servi, comme M. Descartes, pour prouver l'existence de Dieu, en y joignant d'autres choses, qui se peuvent aussi prouver par le premier principe. Voilà donc, selon vous, cette démonstration de Dieu, qui est la plus belle de toutes, la plus relevée, la plus solide, & qui suppose le moins de choses. Ce sont vos paroles en la page 294.

On doit attribuer à une chose, ce que l'on conçoit clairement être enfermé dans l'idée qui la représente.

Or on voit clairement, qu'il y a plus de grandeur dans l'idée que l'on a du tout, que dans l'idée que l'on a de sa partie.

Que l'existence possible est contenue dans l'idée d'une montagne de marbre.

L'existence impossible dans l'idée d'une montagne sans vallée. Et l'existence nécessaire dans l'idée qu'on a de Dieu, je veux dire de l'être infiniment parfait.

Donc le tout est plus grand que sa partie.

Donc une montagne de marbre peut exister.

Donc une montagne sans vallée ne peut exister.

Donc Dieu, ou l'être infiniment parfait, existe nécessairement.

Voilà la démonstration, que j'ai prétendu que vous aviez ruinée par votre doctrine des Idées. Car rien n'est plus facile que de montrer qu'autant qu'elle est bonne, en y prenant le mot d'idée pour perception, & l'idée de Dieu pour la perception que nous avons de Dieu, comme l'a toujours pris M. Descartes; autant est-elle méchante, en prenant le même mot d'idée pour un être représentatif, distingué des perceptions.

Il ne faut que mettre l'un de ces mots comme l'explication de l'autre, pour voir ce qu'on pourra conclure de l'axiome général: *On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée de cette chose*; c'est-à-dire, non dans la perception que nous en avons, mais dans l'être représentatif dont nous avons besoin pour la connoître. Or nous n'avons point d'idée, c'est-à-dire, d'être représentatif de Dieu. Donc cet axiome ne peut servir pour attribuer quelque chose à Dieu. Mais direz-vous, je puis regarder comme l'idée de Dieu, Dieu intimement uni à mon ame, & me servant par-là d'être représentatif à l'égard de lui-même. Je le veux bien. Remettons donc la mineure selon votre nouvelle notion du mot d'idée.

Or Dieu intimement uni à mon ame, & me servant par-là d'être représentatif, enferme en soi une existence nécessaire. Donc Dieu existe nécessairement.

VII. CL. Mais sans parler de la majeure, c'est-à-dire, de l'axiome général, à
 N°. XII. qui l'être représentatif substitué en la place d'idée, fait perdre toute son évidence & sa clarté, je soutiens qu'on ne peut considérer la mineure avec quelque attention, qu'on ne trouve que cet argument est un pur sophisme; parce que l'on suppose, dans cette mineure, que Dieu est intimement uni à mon ame, puisque c'est Dieu intimement uni à mon ame que l'on veut qui renferme l'existence nécessaire. Or Dieu ne sauroit être intimement uni à mon ame, qu'il n'existe. On suppose donc qu'il existe, avant que de conclure qu'il existe: ce qui est une des plus vicieuses maniere de raisonner, qui s'appelle dans l'Ecole, pétition de principe.

Il n'en est pas de même de la mineure de M. Descartes, qui ne contient que ces mots: *Atqui existentia necessaria in Dei conceptu continetur.*

Or l'existence nécessaire est renfermée dans la perception que nous avons de Dieu. Car cela ne veut dire autre chose, sinon, que quand nous faisons réflexion sur ce que nous concevons quand nous entendons prononcer ces mots, *l'être infiniment parfait, ou la plus parfaite de toutes les choses que nous pouvons concevoir*, nous trouvons que l'existence nécessaire est renfermée, non réellement, mais objectivement, dans la perception que ces mots réveillent en nous de l'être infiniment parfait; parce qu'il est plus parfait d'exister que de ne pas exister, & d'exister nécessairement, que d'exister contingemment. Et c'est de-là que nous concluons, en vertu de l'axiome qui fait la majeure de cet argument; que nous pouvons affirmer avec vérité que Dieu existe nécessairement, parce que la majeure est: tout ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée, ou la notion, ou la perception d'une chose, en peut être affirmé avec vérité.

J'ai fait de plus remarquer en cet endroit de la *Défense*, que les choses que vous aviez jointes à l'existence de Dieu, comme pouvant être prouvées par l'axiome général: *Qu'une montagne sans vallée ne peut exister, & qu'une montagne de marbre peut exister*, font voir manifestement que le mot d'idée, dans la majeure & dans la mineure, doit être pris pour la perception de l'esprit. Car quand on dit dans la mineure, *que l'on conçoit clairement que l'existence impossible est contenue dans l'idée d'une montagne sans vallée*, au lieu que *l'existence possible est contenue dans l'idée d'une montagne de marbre*, le mot d'idée, au regard de la montagne sans vallée, ne peut avoir rapport qu'à nos perceptions; ne pouvant signifier autre chose que la jonction de deux idées ou de deux perceptions; l'une positive, de la *montagne*, & l'autre négative, de la *vallée*, que l'on conçoit clairement ne se pouvoir allier ensemble; parce que l'une détruit l'autre. Et c'est ce qui fait que l'on dit, que l'existence impossible

est contenue dans cette idée complexe, pour parler ainsi, d'une mon- VII. CL.
tagne sans vallée; au lieu que les deux idées ou perceptions de monta- N°. XII.
gnes & de marbre, se pouvant allier ensemble, parce qu'elles n'ont rien
d'incompatible, de-là vient aussi que l'on conçoit clairement, que l'exis-
tence possible est renfermée dans l'idée complexe de montagne de mar-
bre. Or le mot d'idée doit être pris dans la majeure, qui est l'axiome
général, au même sens que dans ces deux mineures; parce qu'autre-
ment ce seroit un argument à quatre termes, qui ne vaudroit rien. Et
par conséquent le mot d'idée de Dieu, dans la dernière de ces quatre
mineures, doit être pris aussi pour la perception que nous avons de l'é-
tre parfait. Ce qui ne pourroit pas être si ce que vous dites étoit vrai,
que rien de créé ne peut être l'idée de Dieu. Donc j'ai eu raison de dire,
que cette proposition, *l'idée de Dieu ne peut être quelque chose de créé,*
& votre nouvelle Philosophie de la nature des Idées, ruine ce que vous
avez assuré être la plus belle de toutes les preuves de l'existence de Dieu,
& qui suppose le moins de choses.

Je vous supplie, mon Révérend Pere, de prendre la peine de lire ce
qui suit dans la *Défense*. Vous y trouverez six pages qui contiennent des
choses si convaincantes de la fausseté de ce que vous faites valoir dans
la Réponse à M. Regis, comme une spiritualité sublime, que n'étant pas
assuré si vous ne vous opiniâtrerez point à le soutenir jusqu'à la fin de
votre vie, je suis au moins certain que vous ne vous hasarderez pas de
rapporter ces six pages, & encore moins le sixième exemple tout en-
tier, en y répondant pied à pied.

J'en puis dire autant, mon Pere, de ce que j'ai dit dans ma *Défense*
contre vos étres représentatifs, distingués des perceptions, dans les six ou
sept dernières pages du XV. Exemple, où j'ai fait voir, que les mots de
représenter, *représentatif*, & *représentation*, ne conviennent proprement
qu'aux perceptions de l'esprit, qui sont les représentations formelles de
leurs objets, & que ce n'est que par rapport à nos perceptions, que les
autres choses, comme les tableaux, les images, les mots, les caracte-
res de l'Ecriture, sont dits représenter, ou sont appelés représentatifs.

J'admire, mon Pere, comment ayant lu ce que j'ai dit en cet endroit,
vous avez pu ne vous pas rendre à une vérité si claire. Je prévois que
vous me direz, qu'ayant démontré votre sentiment, comme vous vous
en vantez dans votre Réponse à M. Regis; toutes les difficultés que je
vous fais ne doivent point vous ébranler, jusqu'à ce que j'aie satisfait à
vos preuves démonstratives.

Cela est juste: mais c'est aussi ce qui ne me sera pas difficile. Je n'en
trouve que deux; & par malheur pour vous, les ayant fait valoir dans

VII. CL. votre Réponse aux *Idées*, il y a dix ans que j'ai fait voir que ce n'étoient N°. XII. que de purs sophismes, sans que vous ayiez rien répliqué pour les soutenir. C'est ce que l'on peut voir dans ma *Défense* pages 391 & 393. Je ne laisserai pas néanmoins d'en parler encore ici, & avec un nouvel avantage, parce que je trouve dans votre Réponse à M. Regis, de quoi vous faire tomber dans de manifestes contradictions.

P R E M I E R E P R E U V E D U P. M A L E B R A N C H E.

Dans votre Ecrit à M. Regis, Article X, page 31, vous rapportez en ces termes l'opinion de ce Philosophe, comme contraire à la vôtre.

„ M. Regis demeure d'accord que l'idée de l'immensité représente une
 „ étendue sans bornes. Mais il soutient que des idées finies peuvent re-
 „ présenter l'infini, parce qu'il confond l'idée de l'immensité avec la per-
 „ ception que l'esprit en a, & qu'il prétend généralement, que *toutes les*
 „ *idées dont l'ame se sert pour appercevoir les corps, ne sont que de sim-*
 „ *ples modifications de l'esprit*, & que des idées, quoique finies, doivent
 „ passer pour infinies, en ce sens, qu'elles représentent l'infini ”.

Voilà, mon Pere, ce que vous niez, qu'une modalité finie, comme sont toutes celles de notre ame, puisse représenter l'infini; & c'est par-là que vous prouvez que l'idée de l'étendue doit être infinie, parce qu'elle représente une chose infinie.

R É P O N S E.

On n'a donc qu'à vous montrer que dans cette Réponse à M. Régis, vous êtes obligé de reconnoître qu'il y a des modalités de notre ame, qui étant finies, ne laissent pas de représenter une chose infinie. Vous prétendez que toutes nos perceptions sont infinies : & c'est pour cela que vous ne voulez pas que ce soit notre perception qui représente l'étendue, parce qu'elle est infinie : ce qui vous fait dire, que l'objet immédiat de notre esprit, c'est-à-dire, notre perception, n'est pas l'étendue, mais l'idée de l'étendue. Or, selon vous, l'idée de l'étendue n'est pas moins infinie que l'étendue même. Donc notre perception représentant l'idée de l'étendue, représente une chose infinie. Donc il n'est pas vrai qu'une modalité de notre ame, qui est finie, ne puisse représenter une chose infinie; & il est vrai, au contraire, que, quelques finies que soient nos perceptions, il y en a qui doivent passer pour infinies en ce sens, qu'elles représentent l'infini. C'est ce que M. Regis vous a soutenu avec raison; & ce qu'il a fait entendre en ces termes, qu'elles sont finies *in*
essendo,

essendo, & *infiniès in representando*. Vous n'êtes pas content de cette distinction. Tant pis pour vous. VII. CL. N°. XII.

Mais outre cet Argument *ad hominem*, voici quelques demandes que j'ai à vous faire. Pouvez-vous nier que je ne conçoive une infinité de nombres cubiques, quand j'ai démontré qu'une certaine propriété convient à tous les nombres cubiques, si grands qu'ils puissent être; comme, par exemple, tout nombre cubique impair, moins sa racine, est divisible par vingt-quatre? Vous ne le pouvez pas nier, puisque vous définissez l'infini, ce qui n'a point de bornes, & qu'on est très-certain qu'on ne peut donner aucunes bornes à la quantité des nombres cubiques impairs.

Je vous demande en second lieu, si c'est ailleurs que dans mon esprit & dans mes perceptions que je vois cette infinité de nombres cubiques? Il faut que vous l'avouiez nécessairement, à moins que de vous contredire; puisque vous avez dit expressément dans la Recherche de la Vérité, Liv. III; Chap. VII. *Qu'il n'y a que les corps, où les propriétés des corps, que nous voyons par les idées*; & de plus, je ne fais pas où vous mettriez ces idées des nombres, distinguées des perceptions qui nous feroient nécessaires pour voir l'infinité des nombres cubiques impairs. Car vous ne pouvez pas dire que ces idées des nombres cubiques impairs se voient dans l'étendue intelligible infinie, puisque vous avez reconnu vous-même, dans votre Réponse au Livre des Idées, que ce seroit une extravagance de croire, que les nombres pussent se voir dans cette étendue intelligible. Voyez la Défense Exemple X. Je pourrois bien vous marquer d'autres infinis, dont il vous seroit impossible de donner d'autres idées que nos perceptions. Reconnoissez donc, mon Pere, que cette première preuve ne vaut rien du tout. L'autre est encore plus mauvaise. La voici.

S E C O N D E P R E U V E.

L'idée du triangle en général ne me représente que ce qu'elle renferme. Or cette idée ne renferme rien de général, puisque ce n'est qu'une modalité particulière de l'ame, selon M. Regis: donc l'idée de cercle en général ne me représente rien en général. Contradiction visible.

R É P O N S E.

Cet argument n'est pas trop bien tourné. Voici comme il le falloit mettre pour lui donner une forme plus raisonnable.

Philosophie. Tome XL.

M

VII. Cl. L'idée d'un triangle en général ne me représente que ce qu'elle ren-
 N°. XII. ferme. Or si cette idée du triangle en général étoit une modification particulière de mon ame, comme le prétend M. Regis, elle ne renfermeroit rien de général. Donc l'idée du triangle en général ne me représenteroit rien de général, ce qui est une contradiction visible.

On vous avoue, mon Révérend Pere, que ce seroit une contradiction visible, que l'idée du triangle en général ne représentât rien de général. Mais d'où tirez-vous cette contradiction ? De cette mineure, si l'idée du triangle en général étoit une modification particulière de mon esprit, elle ne me représenteroit rien de général. Or il est si faux qu'un triangle en général, ne puisse être représenté par une modification singulière de mon esprit, qu'il est impossible que cela soit autrement. Car un triangle en général ne peut être ailleurs que dans notre esprit, selon cette maxime commune des Philosophes : *Universalis sunt tantum in mente* ; & il n'est dans notre esprit que par la perception qu'il a d'un triangle en général, qu'il s'est formée lorsqu'il a considéré un espace terminé par trois lignes droites, en faisant abstraction si elles sont toutes trois égales, ou s'il y en a seulement deux d'égales, ou si elles sont toutes trois inégales ; & faisant aussi abstraction si tous les trois angles sont aigus, ou s'il n'y en a que deux d'aigus, le troisième étant droit ou obtus. Or il n'y a que l'esprit qui puisse faire ces abstractions : & ainsi le triangle en général ne pouvant être dans la nature, il ne sauroit être qu'objectivement dans l'esprit ; c'est-à-dire, dans la perception que l'esprit a d'un triangle en général. Or notre esprit ne peut avoir que des perceptions singulières, comme vous le reconnoissez. C'est donc dans les perceptions singulières que le triangle en général doit être objectivement. Il est donc faux, que si l'idée du triangle en général étoit une modalité singulière de notre ame, elle ne pourroit nous représenter le triangle en général : & par conséquent rien de plus pitoyable que cette prétendue preuve démonstrative, de la distinction des idées d'avec nos perceptions. Car je soutiens, au contraire, que si l'idée d'un triangle étoit autre chose que la perception d'un triangle, il seroit aussi impossible qu'une idée représentât un triangle en général, qu'il est impossible à un peintre de peindre un triangle en général.

Avant que de finir ce second point, mon Révérend Pere, j'ai quelque chose à vous dire sur ce que je viens de relire de votre Lettre, imprimée dans le Journal des Savants du 1 Mars 1694. Vous demandez à M. Regis, d'où vient que voulant combattre vos preuves contre les modifications représentatives, il ne les a pas cherchées dans votre Réponse aux Vraies & fausses Idées ; ce livre ayant paru long-temps avant le sien : &

c'est en vous raillant de lui & de moi , que vous lui faites faire cette Réponse. VII. CL. N^o. XII.

Monsieur Arnauld a pleinement satisfait à toutes ces raisons du P. Malebranche , qui se trouvent dans ce livre : il a même pleinement satisfait à toutes celles qui sont dans les quatorze premiers articles de la Réponse que le Pere. m'a faite : il avoit assez de pénétration pour prévoir , long-temps auparavant , ce que le P. Malebranche pourroit dire contre notre sentiment commun.

Quand on veut railler , mon Pere , il faut que ce soit avec fondement ; autrement si railleur fait rire , c'est à ses dépens. C'est ce que vous devez attendre de ce que vous dites de moi , que j'ai eu assez de pénétration d'esprit pour prévoir , long-temps auparavant , les belles preuves que vous donneriez un jour contre les modalités représentatives , dans les quatorze articles de votre Réponse à M. Regis. Car si vous n'y avez apporté aucune preuve , qui ne fût dans votre Réponse au Traité des *Idées* , & que je n'eusse détruite dans ma *Défense* , n'est-ce pas une fade plaisanterie , de faire dire à M. Regis , comme une chose impossible , que j'ai eu assez de pénétration pour satisfaire dès l'année 1684 , aux raisons de votre dernier Ecrit , qui n'a paru qu'à la fin de l'année 1693 ? Or je vous soutiens , mon Révérend Pere , qu'il n'y a rien dans cet Ecrit qui mérite le nom de preuves , que ces deux-ci. L'une , une modalité finie ne sauroit représenter l'infini : or toutes les modalités d'un esprit fini sont finies. Donc , &c. L'autre : une modalité singulière ne sauroit représenter un triangle en général , &c. Or je vous ai déjà averti , que vous vous étiez servi de ces preuves dans votre Réponse au livre des *Idées*. Je n'ai donc pas eu besoin d'une pénétration d'esprit qui me fit connoître l'avenir , pour y satisfaire pleinement dès l'an 1684 , comme j'ai fait dans ma *Défense* page 391 & 393.

Si vous croyez qu'il y ait autre chose que cela dans vos quatorze articles , qui méritât quelque réponse , je vous défie de m'en marquer aucune dont je ne vous trouve la réfutation dans cette même *Défense*. J'aurois pu vous le faire voir en parcourant tous vos quatorze articles ; mais je n'ai pas cru que cela en valût la peine.

D U T R O I S I E M E P O I N T .

J'ai déjà remarqué que vous l'aviez embrouillé en lui donnant pour titre : *Que le plaisir rend heureux , & la douleur malheureux , contre les Stoïciens*. Car il ne s'agit point du plaisir en général , mais des Plaisirs des Sens , que vous avez soutenu en une infinité d'endroits , rendre heu-

VII. CL. reux ceux qui en jouissent ; & d'autant plus heureux qu'ils sont plus
N°. XII. grands. Il ne s'agit point non plus de cette question , si la douleur rend
malheureux ? Je ne vous en ai rien dit , parce que cela est sujet a beau-
coup d'équivoques , qu'il eût été ennuyeux de démêler. Et enfin il n'est
pas question de ce que disoient les Stoïciens de la douleur , qu'elle n'em-
pêchoit point qu'on ne fût heureux , qui est cependant ce que vous re-
prenez dans ces Philosophes.

J'ai traité le point des Plaisirs des Sens , dans le premier Volume des
Réflexions sur votre nouveau Système de la Nature & de la Grace , dans
les Chapitres XXI, XXII, XXIII & XXIV, j'ai expliqué dans le vingt-
unieme quelle est sur cela votre doctrine , que j'ai réduite à ces cinq pro-
positions.

La premiere, ceux qui jouissent de ces plaisirs sont heureux tant qu'ils
en jouissent ; & d'autant plus heureux qu'ils sont plus grands.

La seconde, qu'ils ne rendent pas néanmoins solidement heureux.

La troisieme, qu'on les doit fuir , quoiqu'ils rendent heureux.

La quatrieme, qu'ils ne doivent pas porter à aimer les corps , parce que
les corps n'en sont pas les causes réelles , mais seulement occasionnelles ;
Dieu seul en étant la cause réelle.

La cinquieme, que le plaisir est imprimé en l'ame , afin qu'elle aimât la
cause qui la rend heureuse ; c'est-à-dire , Dieu.

Et dans ce même Chapitre, j'ai réfuté la premiere de ces cinq propo-
sitions qui est la capitale , d'une maniere si convaincante , que je suis bien
assuré que vous n'y répondrez jamais.

Tout cela en effet est demeuré sans réponse depuis l'an 1685 , aussi-
bien que la Dissertation que je fis quelque temps après sur le même sujet.
Il y a donc lieu de s'étonner , que vous ayez entrepris , après huit ans
de silence , de défendre cette même proposition contre M. Regis , qui
en avoit dit peu de choses , & qui ne regardoit presque pas le fond de
l'affaire.

Le fort de votre Réponse a été , de vous plaindre qu'il avoit omis ces
mots , *en quelque maniere* , que vous aviez quelquefois ajouté au mot
d'heureux , & qu'il avoit eu tort de nier qu'ils fussent dans votre livre ,
puisqu'ils y étoient effectivement.

C'est un manquement d'exactitude que vous avez eu droit de relever.
Mais dans le fond votre cause n'en est pas meilleure : car si vous avez
dit deux ou trois fois , que *les Plaisirs des Sens rendent heureux en quelque
maniere ceux qui en jouissent* , vous avez dit plus de trente fois absolu-
ment , qu'ils rendoient heureux , sans ajouter *en quelque maniere*.

2°. Vous avez vous-même expliqué ce que vous entendiez par ces

mots vagues, *en quelque manière*, en disant que ces plaisirs rendent heureux, mais qu'ils ne rendent pas solidement heureux : & c'est ce que N^o. XII. j'ai reconnu être la seconde proposition que vous avancez touchant ces plaisirs. Voici de quelle manière vous la proposez dans votre Méditation dixième, n^o. 2. *Tout plaisir, dites-vous, rend heureux ceux qui en jouissent dans le moment qu'ils en jouissent : mais il ne les rend solidement heureux, que lorsqu'il est joint à la joie, laquelle seule rend l'esprit content.*

« Que fait cela, vous ai-je dit, dans le premier volume des Réflexions, „ Chap. XXIII, pour empêcher que ces plaisirs ne rendent solidement heureux s'ils rendent heureux ? Car y a-t-il rien de plus commun que de „ trouver ces plaisirs joints à la joie, sur-tout dans les vicieux & dans les in- „ tempérants ? Il ne faut que voir quelle joie témoigne dans Térence un „ jeune débauché, pour être venu à bout de satisfaire sa passion, & de „ quelle sorte il en paroît content ? Rien n'empêchoit donc qu'il ne fût, „ non seulement heureux, mais solidement heureux. Est-ce qu'il faudra „ renvoyer des Chrétiens à l'Ecole des Payens, pour apprendre d'eux, „ que plus on reçoit de joie dans ces rencontres, & plus on se croit „ heureux & content, plus on est malheureux ? *Quid elatus ille levitate,* „ dit Cicéron, *inanique lætitia & exultans & temerè gestiens ? Nonne tanto* „ *miserior, quanto sibi videtur beatior ?*

Je vous supplie, mon Pere, de lire ce qui suit jusqu'à l'examen de la troisième proposition, & je ne vous conseille pas de dire, après l'avoir lu, que vous n'en êtes pas satisfait ; à moins de vouloir bien passer au jugement de toutes les personnes sages, pour l'homme du monde le plus incapable de se rendre à la raison. Plus cela est fort, plus, s'il est mal fondé, vous aurez un moyen sûr d'en faire retomber la honte sur moi : car vous n'avez qu'à rapporter cet endroit entier, & faire voir par une bonne réponse, que je vous ai mal réfuté, & que c'est vous qui avez raison.

Voilà, mon Révérend Pere, ce que j'ai cru être obligé de vous dire, pour soutenir la vérité contre deux erreurs ; l'une, de Métaphysique, & l'autre, de Morale, dont je pensois vous avoir tellement convaincu, qu'il ne vous prendroit plus envie de les soutenir de nouveau.

Mais comme vous finissez votre dispute avec M. Regis en lui protestant, que vous n'avez jamais eu dessein de l'offenser, vous ne devez pas trouver mauvais que je vous fasse la même protestation. On peut & on doit aimer ceux de qui on combat les sentiments : la charité nous oblige à l'un, & l'intérêt de la vérité nous porte à l'autre. Il est vrai, que chacun croit avoir la vérité pour soi ; mais c'est cela même qui nous oblige de penser chacun de notre adversaire, ce que pensoit S. Augustin d'un jeune

VII. Ce homme, qui avoit écrit contre lui : *S'il lui est échappé*, dit ce Saint, dans l'XII. la composition, quelques termes durs qui pourroient paroître injurieux, je dois croire que ce n'a pas été pour m'offenser, mais dans la nécessité de défendre son sentiment; comme c'est l'affection qu'il a eu pour moi qui l'a porté à écrire contre moi, parce que ne s'imaginant pas que c'est lui qui est dans l'erreur, il n'a pas voulu que j'y demeurasse.

Laïsons l'un & l'autre, mon Pere, dans des sentiments si chrétiens, & laïsons au public à juger qui de nous deux se trompe, croyant ne se pas tromper. C'est dans cette disposition que je finis cette nouvelle dispute, en priant Dieu qu'il la fasse servir à l'éclaircissement de la vérité.

22 Mai 1694.

QUATRIEME LETTRE

De M. Arnauld au Révérend Pere Malebranche.

SI je ne considérois dans vos deux Lettres (a), mon Révérend Pere, que ce qui regarde le sujet des miennes, ma réplique seroit bien courte. Je ne les ai écrites que pour me plaindre de ce que vous aviez supposé, que c'étoit combattre la doctrine de S. Augustin, que d'improver, comme nous avons fait M. Regis & moi, cette bizarre pensée, que l'on ne faisoit voir qu'en Dieu les corps qu'il a créés, ou plutôt que nous nous trompons lorsque nous pensons les voir; parce que n'étant point visibles, ce ne sont pas eux que nous voyons, mais des parties quelconques de l'étendue intelligible infinie, qui est Dieu même. Et je me suis plaint encore de ce que vous avez prétendu, que l'on ne pouvoit faire voir les absurdités de ce paradoxe, sans tourner en ridicule ce saint Docteur. Or pour justifier mes plaintes, je n'ai qu'à suivre l'exemple que vous me donnez dans votre deuxième Lettre. Vous nous renvoyez à vos ouvrages, & vous supposez que l'on y trouvera votre justification, en les confrontant avec les miens. J'ai donc droit de faire la même chose. Ainsi pour ce qui regarde le sujet de mes deux Lettres, qui est de savoir si votre doctrine, de la vue des corps en Dieu, est la doctrine de S. Augustin, comme vous le soutenez, je n'ai qu'à vous renvoyer au huitième Exemple de ma *Défense*. Vous parlez, mon

(a) [Ces deux Lettres du P. Malebranche à M. Arnauld, en date du 1 & 7 Juillet 1694, furent imprimées dans le Journal des Savants du même mois. Il prétendoit y répondre aux deux Lettres précédentes de M. Arnauld, du 30 Avril & 4 Mai 1694.]

Pere, de ce huitieme exemple dans votre deuxieme Lettre, page 329 du VII. CL. 28 Journal, & vous assurez votre Lecteur, que s'il prend la peine de le N°. XII. lire, il n'y trouvera rien de solide. Nous avons en cela des sentiments bien différens l'un de l'autre. Mais voici ce qui m'est venu dans l'esprit, & qui pourra servir à vous détromper de la confiance que vous avez, qu'il n'y a rien que de raisonnable dans tout ce que vous dites des couleurs & de l'étendue, pour faire croire que votre doctrine de la vue des corps en Dieu, n'est différente qu'en apparence du sentiment de S. Augustin, & que j'ai mal prouvé le contraire dans le huitieme exemple de ma *Défense*. Vous avez tiré de quatre personnes d'esprit & de mérite une approbation de votre opinion contraire à celle de M. Regis, touchant les diverses apparences de grandeur du soleil & de la lune, dans l'horison & dans le méridien. Priez ces Messieurs de vous en donner une semblable touchant ce qui est traité dans ce huitieme exemple, en témoignant qu'ils trouvent que vous avez raison & que j'ai tort : je ne trouverois point du tout mauvais qu'ils vous la donnassent ; mais je suis bien assuré qu'ils n'en feront rien.

Voilà, mon Révérend Pere, ce que j'avois à vous dire sur l'abus que vous avez fait de l'autorité de S. Augustin, qui est le sujet de mes deux Lettres. Mais j'ai trouvé dans la premiere des vôtres, des choses qui me sont si injurieuses, que je n'ai pas cru les devoir passer sans vous en faire une correction fraternelle.

Vous me reprochez de vous avoir donné du chagrin par d'injustes accusations, en vous imputant de nier la providence, de faire Dieu corporel & autres semblables impiétés que je vous ai attribuées. Vous prétendez que j'ai pu savoir ce que pensent de vos Livres & des miens, touchant la nature des Idées, ceux qui se sont mis en état de juger de cette matiere, pour me faire entendre qu'ils sont pour vous & contre moi ; & vous le prenez ensuite d'un ton si haut & si fier, que je ne doute point que vos plus grands amis n'en aient rougi pour vous.

Au reste, Monsieur, dites-vous, ne vous fiez plus sur la véhémence de votre discours. Cet air de confiance que vous prenez lorsque vous sentez votre foiblesse, n'impose qu'à ceux qui vous sont déjà acquis. On vous connoît depuis long-temps en qualité d'Auteur. Vos manieres sont usées, & la bardiesse avec laquelle vous avancez les faussetés les plus notoires, fait que depuis long-temps les gens sages ne vous croient jamais sur votre parole.

Je vois par-là, mon Révérend Pere, que vous êtes encore à mon égard dans la même disposition où je vous avois laissé il y a huit ou neuf ans, & qu'ayant conservé jusques à la fin de cette dispute, ce même esprit d'aigreur par lequel vous l'aviez commencée, il vous porte encore

VII. CL. à me traiter aussi mal que vous ayiez jamais fait après une si longue N°. XII. tinerruption.

Je fais bien que vous en direz autant de moi. Car vous n'avez jamais manqué dans tous vos Ecrits de vous plaindre de mes duretés. Afin donc que le public puisse juger qui est le coupable dans cette accusation réciproque, j'ai cru devoir représenter en abrégé la suite de tout ce qui a été écrit de part & d'autre, & ce que chacun de nous deux a fait de contraire ou de conforme aux regles de la charité. Je ne dirai rien en l'air, & qui ne soit confirmé par les pieces mêmes auxquelles je renverrai le Lecteur.

M. le Mar-
quis de
Rouffi. Je ne me suis engagé à examiner votre Traité de la Nature & de la Grace qu'ensuite de la priere que vous m'en aviez faite; & je ne me suis mis à y travailler qu'après en avoir averti notre ami commun, qui m'assura par sa réponse, *que vous vous attendiez à l'ouvrage que je voulois faire contre le vôtre, & que vous n'en seriez pas fâché; qu'il vous avoit fait voir ma Lettre, croyant bien que je l'avois écrite pour vous être montrée, & que vous aviez témoigné être dans les mêmes sentimens que moi pour ce qui regarde la maniere d'écrire contre le sentiment de nos amis.*

Vous avez lu cela dans ma Défense, & vous n'avez eu garde de vous inscrire en faux contre ce témoignage de notre commun ami, à qui j'avois fait savoir aussi, par la même Lettre, que je commencerois par examiner votre sentiment touchant la nature des Idées.

Ce fut en effet le premier Livre que je publiai en 1683, à qui je donnai pour titre: *Des Vraies & des fausses Idées*: & j'ai eu un soin tout particulier d'observer les regles que j'avois marquées dans la Lettre que l'on vous avoit fait voir, en soutenant ce que je croyois être la vérité, mais en évitant d'y rien mettre dont vous pussiez vous offenser. Et je ne crois pas que vous me puissiez nommer un homme d'honneur qui l'ayant lu, en ait porté un autre jugement.

Quelques mois après je reçus votre Réponse au Livre des Idées par le Libraire qui l'avoit imprimée, qui me témoignoit, par un billet fort civil du 25 Décembre 1683, que c'étoit un ouvrage de M. Malebranche, qui lui avoit ordonné de me le faire tenir. Je ne pensois qu'à vous en faire des remerciements, lorsque l'ayant ouvert, je fus bien surpris de la maniere mal-honnête & emportée dont vous m'y traitiez dès les premieres lignes. J'y vis d'abord, pour toute civilité, des reproches personnels, aigres & envenimés, & tout-à-fait hors de propos. Vous débutiez par fouiller dans mon cœur, où vous prétendiez avoir trouvé que je n'avois fait ce Livre des Vraies & des fausses Idées, que par le chagrin que j'avois contre vous. C'est le titre de votre premier Chapitre qui

qui n'est précédé d'aucune Préface. *La conduite*, dites-vous, *que j'ai tenue* VII. Cl. *touchant le Traité de la Nature & de la Grace par rapport à M. Arnauld*, N°. XII. *n'a pas dû lui inspirer le chagrin qui paroît dans sa Critique.* Tout le reste de votre Réponse est du même air. Je l'ai fait voir dans ma *Défense* en rapportant vos propres paroles sans glose ni commentaire, & il y en a six pages *in quarto*. J'ai prié ensuite qu'on s'arrêtât aux endroits où vous m'attribuez des intentions secrètes & des mouvements dans mon cœur.

Un chagrin qui me rend incapable de bien concevoir vos sentiments : qui me fait trouver des variations & des contradictions dans vos livres, parce que je souhaite qu'elles y soient, & qui est cause que c'est mon ordinaire de vous imposer des extravagances.

Des passions qui répandent leur malignité sur les objets qui les ont excitées (C'est-à-dire, sur votre Livre) & qui n'ont point eu de meilleur moyen de justifier leur dérèglement & leur injustice ; & une disposition si opposée à ce qu'un Prêtre & un Docteur doit à la vérité, que vous me croyez capable de la sacrifier à l'amitié de certaines gens, à laquelle je suis vendu, & à la passion de conserver le rang que je tiens dans l'esprit & dans le cœur de mes Disciples.

C'est ce que je représentai avec beaucoup d'autres choses semblables, dans le Livre qui a pour titre : *Défense de M. Arnauld, Docteur de Sorbonne, contre la Réponse au Livre des Vraies & des fausses Idées.*

Quoique vous fussiez fort intéressé à réfuter cette *Défense*, si vous l'aviez pu, parce que la doctrine de vos chimériques idées y est entièrement renversée, vous vous trouvâtes réduit à n'y opposer que trois lettres qui ne touchent point cette matiere. Car la première étoit pour montrer que vous ne faisiez point Dieu corporel. La deuxième, pour justifier l'injuste & ridicule reproche que vous m'aviez fait, de dogmatifer sur la matiere de la Grace : & la troisième n'étoit qu'une discussion fort inutile de quelques menus faits de nulle importance. Mais vous ne daignâtes me faire aucune raison sur les plaintes que je vous avois faites, des manieres injurieuses dont vous m'aviez traité dans votre Réponse à mon Livre des *Idées*, sans que je vous en eusse donné aucun sujet.

Je travaillois cependant à examiner votre Système, lorsque vous fîtes paroître une nouvelle édition de votre Traité de la Nature & de la Grace, augmenté d'un Eclaircissement qui avoit pour titre : *Les miracles fréquents de l'Ancienne Loi ne marquent nullement que Dieu agisse souvent par des volontés particulieres.* Ce que vous avanciez, que Dieu n'avoit fait pres-

VII. CL que tous ces miracles qu'y étant déterminé par la volonté des Anges, N°. XII. me parut si contraire à ce que l'Ecriture & les Peres nous apprennent de la conduite de Dieu du temps de la Vieille Loi, que je crus devoir éclaircir cette matiere, comme je fis par un petit Livre qui avoit pour titre : *Dissertation sur la maniere dont Dieu a fait les fréquents miracles de l'Ancienne Loi par le ministère des Anges.* Mais quoique vous ne m'eussiez fait aucune satisfaction des mal-honnêtetés dont je m'étois plaint avec tant de sujet, je ne laissai pas de vous y traiter d'une maniere très-civile & très-honnête.

Vous le reconnûtes vous-même dans la Réponse que vous y fîtes, mais vous en prîtes un nouveau sujet de me dire des injures : car ce fut en vous plaignant, *que j'avois voilé mes calomnies par une modération dissimulée* ; ce qui étoit faire croire que ma modération n'avoit été qu'un effet d'hypocrisie. Vous ne crûtes donc pas devoir imiter ma modération, & vous trouvâtes qu'il vous étoit plus avantageux de continuer dans votre style d'injures ; ainsi vous mîtes tout le fort de vos répliques à dire & redire par-tout.

Que le portrait que je faisois de vous n'étoit point naturel ; que ma passion vous déguisoit ; que vous n'aviez point les sentiments impies que je vous attribuois dans ma Dissertation. Avertissement.

Que je me battois avec un spectre, au lieu de combattre vos vrais sentiments (page 3.)

Que ma Dissertation ne vous attaquoit point, mais un fantôme que j'avois substitué au lieu de vous (page 9.)

Que je n'avois caché une exception aussi soigneusement que j'avois fait, que parce qu'elle auroit dissipé la fausse & l'horrible idée que je voulois donner de vos sentiments, & que, ne pouvant vous blesser, il falloit que j'immolasse à ma vengeance, un fantôme qui portât votre nom (page 32.)

Que rien n'est plus commode & plus facile que de se faire ainsi des fantômes, pour vaincre & triompher à peu de frais ; mais qu'assurément, rien n'étoit plus indigne d'un homme d'honneur (page 50.)

Que je continue à faire des fantômes, & à les combattre fort sérieusement par quantité de passages des Peres : qu'assurément ma conduite est injuste, mais qu'elle est quelquefois si emportée, & si peu digne d'un homme qui passe pour avoir de l'esprit, que vous n'y pouvez rien comprendre : que j'aurois mieux réussi, si je vous avois attribué des sentiments qui peuvent entrer dans la tête d'un homme fait comme les autres ; mais que mes passions m'aveuglent de telle sorte, que je ne saurois garder la vraisemblance dans mes impostures (page 177.)

Il y a un grand nombre d'endroits semblables dans votre Réponse, VII. CL. & vous la finissez du même ton, comme on peut voir dans les pages N°. XII. 225 & 232.

Il est clair, mon Révérend Pere, que, dans cette accusation, vous ne m'imputez pas seulement un défaut d'esprit, qui m'auroit empêché de bien comprendre vos sentiments; mais une mauvaise foi, qui est une corruption de la volonté, qui me les auroit fait altérer. Car c'est ce que signifie le reproche que vous me faites, *d'avoir caché soigneusement une exception, qui auroit dissipé la fausse & horrible idée que je voulois donner de vos sentiments; & ce que vous me dites de mon procédé, que rien, assurément, n'est plus indigne d'un homme d'honneur.*

Pouvez-vous nier, mon Pere, qu'à moins que ce que vous m'imputiez ne fût évident & clair comme le jour, on ne peut faire un plus grand outrage à un Prêtre & à un Docteur, qui n'a pas la réputation d'être un méchant homme?

Je vous avoue aussi que j'en fus touché d'abord: mais Dieu me fit la grace de penser plutôt à vous faire rentrer en vous-même, par la voie de la douceur, qu'à repousser, avec force, un traitement si indigne: c'est ce qui me fit prendre la résolution de vous écrire une Lettre, qui fut suivie de huit autres dans la même année 1685.

Et ce qui me porta à m'adresser à vous-même, est, le dessein que j'eus de tenter, si nous ne pourrions point terminer nos disputes d'une manière si douce & si modérée, que les plus scrupuleux, en matière de douceur, en fussent édifiés. C'est ce que je témoignai, dès le commencement de ma première Lettre, & plus fortement encore en la finissant. "Je vous suppliois d'entrer dans l'esprit dans lequel je vous écris, & de ne point prendre pour un jeu, ni pour une dissimulation, ce que je vous avois dit très-sincèrement; qu'il ne tiendrait pas à moi, que, sans préjudice de la vérité, que chacun de nous croyoit soutenir, nous ne reprissions les sentiments de notre ancienne amitié". *Est-ce que deux Chrétiens & deux Prêtres (c'est ce que je vous disois encore pour vous y porter davantage) ne pourront donner en nos jours l'exemple d'une dispute tranquille, où on ne pense qu'à éclaircir les choses de bonne foi, & à éviter les contestations inutiles qui les pourroient embrouiller, où on ne recherche point d'autre victoire que celle de la vérité, ni d'autre gloire que celle de Dieu? Cela est rare, mais cela n'est pas impossible: & rien ne l'est à qui a beaucoup de foi, & qui met toute sa confiance en la grace du Sauveur: le Dieu de paix nous la fera conserver au milieu d'une guerre, qui n'aura rien que de saint, si c'est l'amour de la vérité qui l'entretienne, & la charité qui la conduise.*

VII. CL. Que pouvois-je faire davantage, pour vous inviter à renouer notre
N°. XII. ancienne amitié? Mais vous savez bien, mon Pere, que je trouvai si peu de correspondance de votre côté, que vous ne daignâtes pas seulement me dire un seul mot sur une proposition si honnête & si chrétienne, & loin que vous en ayiez été un peu adouci, vous n'en avez paru depuis que plus emporté, comme on va voir dans la suite.

Je publiai cette même année, de 1685, le premier Volume de mes Réflexions sur votre Système. Comme je ne savois pas ce que vous répondriez à mes Lettres, je me sentis porté à chercher un autre moyen pour vous faire revenir de vos emportements. Je crus donc y pouvoir employer, celui dont S. Augustin nous apprend que l'on doit se servir en de semblables rencontres. Je rapportai sur cela, dans la Préface de ce premier Volume, ce que ce Pere écrit à Sainte Albine, qui l'avoit soupçonné d'avoir voulu engager Pinien, son gendre, dans le Clergé d'Hippone, par une vue d'intérêt, parce qu'il étoit fort riche & fort charitable : *Que pouvons-nous faire, dit-il, il s'agit d'une chose qui est toute dans l'ame & hors de la portée des yeux, & qui n'est connue que de Dieu seul. Que nous reste-t-il donc, sinon, d'en prendre à témoin celui de qui elle est connue?*

C'est ce que je crus devoir imiter, en prenant Dieu à témoin, que ce n'a été aucun chagrin, mais le seul amour de la vérité qui m'avoit engagé à vous dire mon sentiment sur les choses que je trouvois reprehensibles dans vos ouvrages; & que j'ai toujours eu un vrai desir de bien prendre les pensées des Auteurs, contre qui je me suis trouvé engagé d'écrire, soit Catholiques, soit Protestants, & une ferme résolution de ne leur jamais rien attribuer, que ce que j'ai cru être leur vrai sentiment.

Qui se seroit imaginé, mon Révérend Pere, que vous eussiez pris occasion de ce témoignage de ma bonne foi, de passer au-delà de ce que vous aviez dit, jusques alors, d'outrageux contre ma personne. C'est cependant ce que vous fîtes. Vous en jugerez vous-même, quand vous aurez considéré, de sang froid, ce que vous me dites sur cette protestation. C'est à l'entrée des trois Lettres, que vous avez opposées à mon premier Volume des Réflexions sur votre Système.

J'avoue, dites-vous, que cette protestation de M. Arnauld, me surprend fort, aussi-bien que beaucoup d'autres; qui ont lu ses livres & les miens. Néanmoins je ne crois pas, & je serois bien fâché qu'on crût, qu'il ait pris Dieu à témoin contre le propre témoignage de sa conscience. Il est vrai qu'il a bien fait de jurer, pour convaincre le monde, qu'il n'a point eu d'autre dessein, dans ses ouvrages, que de défendre la vérité;

car, sans cela, on ne l'auroit jamais cru : je veux dire, que ses ouvrages VII. Cl. donnent un juste sujet, d'avoir de lui les sentiments que presque tout le N°. XII. monde en a. C'est-à-dire, mon Révérend Pere, que si vous en êtes cru, presque tout le monde a de moi cette opinion, que ce n'est point l'amour de la vérité, mais le chagrin, ou quelque autre passion, qui m'a fait écrire tous les ouvrages que j'ai faits. Mais on vous défie de produire un seul homme d'honneur, qui voulût assurer, qu'il a de moi ce sentiment.

Vous auriez pu en demeurer là. Mais une très-fausse comparaison, & tout-à-fait indigne d'un Philosophe, vous a fait passer plus loin. L'homme, dites-vous, ne sent point ses propres entrailles : & quoique son cœur soit, pour ainsi dire, tout brûlant, il n'y sent rien de trop chaud. C'est que tout ce qui est naturel n'est pas sensible. Ainsi M. Arnauld est peut-être si prompt, si ardent, si naturellement passionné, qu'il maltraite les gens, & les calomnie sans y prendre garde. Il juge sur des vraisemblances, & croit voir. Il dit des injures sans y faire réflexion. Tout cela coule de source. C'est son naturel, fortifié par une longue habitude. Ainsi il ne faut pas croire qu'il ait de lui-même cette mauvaise opinion, d'écrire par chagrin, & d'être prompt à juger ; & qu'ainsi il jure contre sa conscience, s'il prend Dieu à témoin qu'il ne l'a pas. Mais on peut croire qu'il est malheureusement trompé, & qu'il ne se connoît guere.

Croyez-vous donc, mon Révérend Pere, avoir pu, sans offenser Dieu, faire un si vilain portrait de moi, en me représentant comme un homme, qui, non seulement, n'auroit pas l'esprit de connoître ses propres pensées, mais qui, de plus, auroit le cœur si corrompu par un méchant naturel & par une longue habitude, qu'il maltraiteroit, calomnieroit, & outrageroit tout le monde, sans y faire réflexion. Il n'y a point de jugement téméraire, défendu par la Loi de Dieu, s'il n'y a point eu de péché à faire de moi un jugement si horrible, tel qu'il paroît que vous le faisiez avant même mon serment. Mais, qu'est-ce que d'y être si attaché, que m'étant cru obligé, pour vous ôter cette occasion d'offenser Dieu, de le prendre à témoin que mon cœur n'étoit point tel que vous vous l'étiez figuré, il s'est trouvé, contre mon attente, que tout ce que j'ai gagné par-là, a été, de m'attirer sept ou huit pages d'injures.

Il paroît que vous en avez eu quelque remords : mais vous l'avez étouffé, en cherchant un vain prétexte pour vous disculper. C'est en prétendant, que, lorsque vous avez dit, que j'avois écrit contre vous par chagrin, vous n'avez pas parlé de mon cœur, mais seulement de mes livres, & qu'ainsi vous n'avez parlé que de ce qui paroît, & que de

VII. CL. ce que tout le monde peut voir. Y eut-il jamais une plus grande illusion? Il faudroit que vous eussiez trouvé dans mes Livres des passages, par lesquels j'eusse fait entendre, que c'est le chagrin que j'ai eu, de voir que vous n'étiez pas dans les mêmes sentimens que moi sur la Grace, qui me les a fait écrire. A moins de cela, avec quelle conscience ayez-vous pu dire, *que ç'a été là ASSURÉMENT la cause de mon chagrin contre vous, & que, sans cela, je n'aurois jamais pris le dessein de vous critiquer comme j'ai fait.* Mais loin d'y trouver rien de semblable, on n'y trouvera certainement que des convictions de votre injustice, à me reprocher ce chagrin, sans autres preuves que des conjectures frivoles, que j'ai fait voir évidemment, n'avoir pas la moindre ombre de vraisemblance.

Défense,
III. Part.

Voilà, mon Révérend Pere, l'état où je vous ai laissé, il y a huit ou neuf ans, comme je vous ai dit d'abord, m'étant contenté de vous renvoyer à votre Confesseur ou à votre Supérieur, pour savoir quelle satisfaction vous me deviez faire.

J'en serois demeuré là sans vos deux dernieres Lettres, qui m'ont fait connoître, que vous êtes toujours le même envers moi, aussi hardi à m'imputer de vous avoir calomnié, que si je ne vous avois pas confondu sur ces prétendues calomnies, & aussi opiniâtrément attaché à faire de moi ce même jugement téméraire dont je viens de parler, que si je n'en avois pas fait voir l'injustice avec la dernière évidence.

Je commencerai par ce dernier, & je passerai ensuite aux reproches de calomnies.

N'ayant rien dit dans la Lettre à laquelle vous répondez, qui regardât votre personne, & m'étant uniquement arrêté à parler de vos sentimens, croyez-vous, mon Révérend Pere, que ce soit avoir agi en Chrétien & en honnête homme, que d'avoir parlé de moi en ces termes dans votre premiere Lettre, page 315, du Journal.

On vous connoît, depuis long-temps, en qualité d'Auteur; vos manieres sont usées, & la bardieffe avec laquelle vous avancez les faussetés les plus notoires, fait, que, depuis long-temps, les gens sages ne vous croient jamais sur votre parole.

C'est répéter, en moins de mots, ce que je viens de faire voir, que vous aviez dit de moi, avec plus d'étendue, il y a huit ans. Mais n'ayant eu rien à répondre aux remontrances chrétiennes que je vous en avois faites, en ce temps-là, dans les Préfaces de mes deux derniers Volumes contre votre Système, comment avez-vous pu croire, que le public ne feroit pas scandalisé d'un tel acharnement, à me déchirer par une médisance atroce, si certainement démentie par la réputation où je suis

dans le monde, parmi tous ceux qui ne sont pas mes ennemis déclarés? Il n'en faut point d'autre témoin que vous-même; car, que vous liez-vous dire, quand vous regardiez *ma personne & ma réputation* comme deux ennemis, que vous aviez à combattre, dont vous disiez, que le dernier vous faisoit le plus de peur? Auriez-vous eu à appréhender la réputation d'un homme, qui auroit été si décrié par sa hardiesse à avancer les faussetés les plus notoires, que les gens sages l'auroient jugé indigne de toute créance?

VII. CL.
Nº. XII.
Réponse
de M. Arn.
Chap. IV.

Quoi qu'il en soit, mon Révérend Pere, il n'y a point de milieu dans une accusation de cette nature: il faut la pouvoir soutenir par des exemples clairs & indubitables, ou passer pour un calomniateur public. Apportez-les ces exemples de ma hardiesse, à avancer les faussetés les plus notoires, & que ce ne soient pas des discours en l'air, mais des faits tirés de mes Livres, & rapportés en mes propres termes. C'est où l'on vous attend, & comme on est bien assuré que vous n'en trouverez point, considérez, devant Dieu, quelle satisfaction vous me devez, pour une si outrageuse diffamation.

Vous direz peut-être, mon Révérend Pere, que je dissimule l'exemple que vous avez apporté au même lieu, de ma hardiesse à avancer les faussetés les plus notoires; car voici ce qui suit immédiatement ce passage de votre première Lettre.

» En effet, Monsieur, n'est-ce pas une *hardiesse fort étrange*, que de
» dire, comme vous faites dans votre Lettre, que vous vous étiez flatté
» que je me trouverois réduit au silence sur le sujet des idées, & que
» j'y suis réduit il y a dix ans. Et voici comme vous prétendez prouver que c'est une grande fausseté. «Quoi, Monsieur, vous ne vous sou-
» venez pas, qu'il y a dix ans, que le P. Malebranche a répondu à
» votre Livre des Vraies & des fausses Idées qu'il a aussi répondu
» à votre *Défense* par un petit Volume d'environ trois cents pages, &
» ces deux Volumes vous étoient certainement connus».

Oui, mon Pere, ces deux Volumes m'étoient connus. Mais il est plus clair que le jour, que je ne vous ai attribué ce silence, que depuis le Livre intitulé: *Défense de M. Arnauld contre la Réponse à son Livre des Vraies & des fausses Idées*, imprimé en 1684, & nous sommes présentement en 1694. Comptez, mon Pere, s'il n'y a pas dix ans, & si c'est une méprise pardonnable de m'opposer votre Réponse à mon Livre *des Idées*, comme contraire à ce silence de dix ans, que je vous avois attribué. Vous n'y pensez pas, mon Pere; car ma seconde Lettre, qui a paru huit jours avant votre première, marque positivement, que vous aviez répondu à mon Livre *des Idées*; mais que je vous avois réfuté

VII. CL. dans ma *Défense*. Afin donc que ce silence de dix ans, au regard de
 N°. XII. votre doctrine des Idées, & de votre opinion de la vue des corps en Dieu, ne fût pas vrai, il faudroit que vous eussiez soutenu votre sentiment touchant ces deux points, dans votre petit Volume de trois cents pages contre ma *Défense*. Or rien n'est plus faux: car ce Volume de trois cents pages ne consiste qu'en trois Lettres, comme j'ai déjà dit: la premiere est, pour vous justifier d'une erreur grossiere, dont vous vous plaignez que je vous accusois, qui est, que, selon vos véritables sentimens, *Dieu est corporel*. La seconde est, pour justifier ce que vous aviez dit contre mon sentiment sur la Grace. Et la troisieme ne regarde que de menus faits de nulle importance.

Il est donc très-vrai que ce Livre ne peut vous servir de rien, pour montrer que vous n'êtes pas demeuré dans le silence pendant dix ans, sur ce que j'avois dit plus fortement dans ma *Défense*, que je n'avois fait dans mon Livre des Idées, contre vos êtres représentatifs, distingués des perceptions, & contre votre paradoxe, de la vue des corps en Dieu. Je me contente de vous renvoyer aux trois Considérations de ma Lettre, qui est à la tête de ma *Défense* depuis la page 378 jusques à la page 412. Les deux premieres regardent la nature des Idées; & la derniere, qui est le Dialogue, regarde la vue des corps en Dieu. Or je vous soutiens, que, non seulement dans votre Livre de trois cents pages, mais dans aucun autre Ecrit, vous n'avez fait aucune Réponse à ces trois Considérations, & je vous défie encore d'en faire qui soit pertinente. Voilà donc sur quoi je me suis fondé, quand je vous ai dit dans ma Lettre, que j'avois mis cette matiere dans un si grand jour, dès l'année 1684, que depuis dix ans vous aviez été réduit au silence.

Revenons maintenant, mon Pere, à l'autre plainte que vous faites de moi, qui est que je vous ai noirci par d'injurieuses accusations. Les deux que vous marquez sont si mal fondées, que c'est vous-même qui me calomniez.

La premiere est, que je vous ai accusé de nier la Providence. Cela n'est point vrai; je me suis contenté de vous dire, & de prouver par plusieurs Chapitres de mon premier volume des Réflexions sur votre Systême, que quoique que vous reconnoissiez la Providence, ce que vous enseignez ne se peut accorder avec ce que la foi & l'Ecriture, & même la droite raison nous en enseignent. Il est donc faux que je vous ai calomnié sur ce sujet: & cette fausseté est d'autant plus inexcusable, que, dans la Préface de mon second volume contre votre Systême, je vous avois marqué ce que vous deviez faire pour agir raisonnablement dans cette dispute touchant la Providence.

Vous

« Vous deviez, vous ai-je dit, proposer de bonne foi ce que je vous VII, CL.
 „ soutiens dans quatre ou cinq Chapitres de mon premier volume, comme N°. XII.
 „ étant le sentiment commun des Théologiens de l'Eglise, touchant la
 „ Providence. Sur quoi vous n'auriez eu rien à dire, que l'une ou l'autre
 „ de ces deux choses. L'une, que je me trompois, & que c'étoit sans
 „ raison, que je voulois faire passer un sentiment qui m'étoit particu-
 „ lier, pour le sentiment commun des Ecoles chrétiennes. L'autre, que
 „ je ne me trompois point en cela, mais que j'avois tort de préten-
 „ dre que votre doctrine sur la Providence, fût contraire à celle que
 „ vous n'auriez pu nier, qui ne fût conforme à la créance de tous les
 „ Chrétiens, & même des Juifs, en ce qui regarde les événements hu-
 „ mains”.

Mais vous avez bien vu que vous ne pouviez faire ni l'un ni l'autre. Tous les Théologiens vous auroient désavoué, si vous aviez tenté le premier. Et vous avez été bien éloigné de recourir au dernier, c'est-à-dire, de prétendre qu'il n'y a rien dans votre opinion qui ne se puisse accorder avec la mienne. Vous vous faites honneur, au contraire, d'avoir sur cela des sentiments bien différents des miens, parce que, si on vous en croît, je ne juge que bassement de la Providence; au lieu que vous vous flattez d'en avoir des pensées bien plus élevées. *Que M. Arnauld, dites-vous, juge de la Providence divine sur l'idée qu'il a d'une providence humaine: cela lui est permis, s'il ne peut pas s'élever plus haut; car il vaut mieux admettre en Dieu une providence humaine, que de lui ôter toute providence. Mais qu'il nous laisse suivre, conduits & soutenus par la foi, l'idée de l'Être infiniment parfait, pour ne rien dire de Dieu qui ne soit digne des attributs divins.*

Vous vous glorifiez donc d'avoir une autre idée que moi de la Providence, sans que vous ayiez osé tenter de faire voir, que celle que j'en ai, n'est pas celle qu'en ont tous les Théologiens de l'Eglise. Voilà à quoi se réduit tout ce que j'ai dit de vous sur la Providence. Voyez sur cela si vous pouvez dire, que je vous aie accusé de l'avoir niée.

Votre second exemple de mes injustes accusations, est que je vous ai imputé de faire Dieu corporel; mais il est encore plus faux que le premier. Certes il est bien étrange, que vous ayiez osé me faire ce reproche, après ce que je vous en ai dit au commencement de ma huitième Lettre.

J'y avois remarqué, “ que dès la première page de votre Réponse à ma
 „ Dissertation sur les miracles de l'Ancienne Loi, vous vous étiez plaint,
Philosophie. Tome XL. O

VII. CL. „ que je me suis efforcé de vous faire passer dans ma Défense pour un impie, qui
N°. XII. „ croit que Dieu est corporel.

„ Que c'est par-là, que vous étiez entré en matiere dans la premiere de
„ vos trois Lettres contre ma Défense. *L'accusation*, dites-vous, *la plus*
„ *atroce que je trouve dans le dernier livre de M. Arnauld, & sur laquelle*
„ *aussi il s'appuie le plus, est l'erreur grossiere qu'il m'impute, que selon*
„ *mon véritable sentiment, Dieu est corporel.* Ces derniers mots sont en
„ italique, comme si c'étoient mes propres paroles, & qu'il n'y eût pas
„ à douter que je ne vous eusse imposé cette erreur grossiere, que Dieu
„ est corporel.

„ Vous me faites le même reproche dans les pages 9, 21, 80, 87, 122 :
„ mais votre plainte étant réduite à ces termes, il me sera aisé de vous
„ satisfaire ; c'est que le fait n'est pas vrai. Non il n'est pas vrai que je vous
„ aie accusé de croire que Dieu étoit corporel.

„ Mais ce qui est cause, mon Pere, que vous m'imputez d'avoir dit ce
„ que je n'ai pas dit, est que vous vous imaginez avoir raison de vous
„ plaindre qu'on vous attribue des erreurs, que l'on ne vous attribue
„ point, lorsqu'on vous a prouvé seulement que ce sont des suites de vos
„ nouvelles opinions, quoiqu'on ait reconnu ensuite que vous ne demeu-
„ riez pas d'accord de ces conséquences ”.

Or j'ai montré, mon Pere, dans la premiere de mes neuf Lettres, que cette prétention, qui est le grand fondement de la plupart de vos plaintes, étoit fort déraisonnable & fort injuste. Et je suis sûr que quiconque l'aura lue, reconnoitra que je l'ai fort bien prouvé.

Votre seconde accusation de calomnie n'est donc pas moins injuste que la premiere ; mais comme j'ai traité cette matiere dans la huitieme & la neuvieme Lettre, & que vous n'y avez fait jusques ici aucune réponse, je ne crains point de vous dire, que vous n'en sauriez faire qui ne soit tout-à-fait déraisonnable.

Vous ne parlez qu'en général des autres impiétés qu'il m'a plu, dites-vous, de vous imposer. Je ne fais pas ce que vous entendez par-là ; mais ne niant pas que je ne vous aie attribué d'autres erreurs, qu'on peut appeler impies, je vous soutiens que c'est avec raison que je vous les ai attribuées, & puisque vous me contraignez de vous le dire en me traitant de calomniateur, oui, mon Pere, je vous accuse encore à la face de toute l'Eglise, de deux erreurs capitales, contraires à la foi, & très-injurieuses à Jesus Christ.

La premiere est, que l'ame de Jesus Christ, quoiqu'unie personnellement au Verbe, en est si peu dépendante à l'égard du gouvernement de

l'Eglise, que n'ayant point d'autre puissance à cet égard que celle de VII. Cr. cause occasionnelle, elle n'exerce cette puissance que par une infinité de N°. XII. desirs qu'elle a d'elle-même, sans que le Verbe les forme en elle & la détermine à les avoir. C'est ce que j'ai prouvé démonstrativement dans le Chapitre IX, de mon troisième volume, qui a pour titre: *Démonstrations selon la méthode des Géomètres, de la fausseté de cette proposition fondamentale du Système: Jesus Christ, comme homme, est la cause occasionnelle de la Grace.* On peut voir aussi les Chapitres VI, VII & VIII. Vous n'y avez rien répondu, & on vous défie d'y pouvoir répondre. Et si vous ne le faites pas, vous demeurerez convaincu, d'avoir établi votre Système sur le contraire d'une vérité déterminée par le sixième Concile, qui n'a défini contre les Monothélites, qu'il y a deux volontés en Jesus Christ, qu'en établissant en même temps que c'est la volonté divine qui meut, & qui fait vouloir la volonté humaine.

La seconde erreur dont je vous accuse de nouveau, est, que cette même ame de Jesus Christ, toute unie qu'elle est à la Sagesse éternelle, en est si peu éclairée, qu'elle ne connoît point le secret des cœurs, quelque besoin qu'elle eût, selon vous, de le connoître pour agir sagement dans la distribution des graces.

C'est ce que l'on peut voir dans le Chapitre XIII du même volume, qui a pour titre: *Des graces données aux justes, que l'Auteur rejette sur l'ignorance de l'ame de Jesus Christ; de ce qu'il y a souvent des graces données aux justes, qui ne les rendent pas victorieux de la tentation.*

Et dans le Chapitre XVI, où j'ai fait voir, qu'il n'y a rien de plus indigne de Jesus Christ & de plus contraire à l'Evangile, que ce que l'Auteur lui attribue à l'égard de la connoissance du secret des cœurs, en prétendant que selon son humanité, il l'ignore presque toujours, & qu'il le veut ignorer. Et il s'ensuit de-là, que, selon vous, il donne les graces au hasard, sans savoir si elles auront quelque effet, ou si elles n'en auront pas: ce qui est horrible.

Ce n'est pas d'aujourd'hui, mon Pere, que j'ai tâché de vous faire rentrer en vous-même, en vous représentant l'impiété de ces deux propositions. Il y a huit ans que je l'ai fait, & c'est par-là que j'avois fini mes Réflexions sur votre Système. J'ai tâché de le faire d'une manière chrétienne, & qui pût servir à vous tirer de l'erreur. La chaleur de la contestation vous a pu empêcher d'y faire assez d'attention en ce temps-là. Peut-être que Dieu vous fera la grace, de considérer davantage combien ce que l'on vous conseilloit alors étoit raisonnable & im-

VII. CL. portant pour votre salut. Trouvez donc bon, mon Pere, que je vous N^o. XII. conjure de le relire de nouveau; afin que ce vous soit au moins une occasion de prendre conseil de personnes sages & éclairées, pour apprendre d'elles quel égard vous devez avoir aux remontrances que je vous ai faites.

Voilà, mon Pere, un récit exact & fidelle de ce qui s'est passé dans notre dispute. A l'égard de la maniere dont chacun a été traité par son adversaire, vous paroissez être content de vous-même, & vous croyez n'avoir rien sur cela à vous reprocher. Je dis la même chose de mon côté. Comment donc se pourront terminer les contestations dont vous dites que le public est scandalisé?

Vous nous en donnez une ouverture dans votre seconde Lettre. Vous prétendez que c'est un procès suffisamment instruit, qui est en état d'être jugé, sans qu'il soit besoin de faire de nouvelles Ecritures, & qu'il faut seulement employer celles qui sont déjà faites. J'ajoute à cela, qu'il seroit bon de le réduire à cinq ou six Chefs dont tout le reste dépend, & c'est ce que je vas faire en marquant sur chacun ce que j'emploie de mes Ecritures, en vous laissant à marquer, de votre côté, ce que vous voudrez employer des vôtres.

Le premier Chef sera, qui de nous deux a plus de sujet de se plaindre, d'avoir été maltraité par son adversaire? Sur quoi j'emploie la premiere, la troisieme & la quatrieme partie de ma *Défense*; mes quatre premieres Lettres, & les Préfaces de mes deux derniers volumes contre votre Systeme.

Le deuxieme sera, si vous avez eu raison de prendre pour les véritables idées, certains êtres représentatifs distingués de nos perceptions. Sur quoi j'emploie, outre ce que j'en ai dit dans mon Livre *des Idées*, la premiere & la seconde Considération de ma *Défense*, depuis la page 378, jusqu'à la page 398, & le seizieme Exemple, dans le même Livre.

Le troisieme sera, s'il y a quelque vraisemblance à ce que vous dites, que l'on ne sauroit voir les choses matérielles, que dans l'étendue intelligible infinie qui est en Dieu, & qui est Dieu même. Sur quoi j'emploie le Dialogue qui est dans ma *Défense*, & le neuvieme Exemple dans le même Livre.

Le quatrieme, si on peut croire tout ce que vous nous enseignez de l'étendue intelligible infinie, que vous dites être en Dieu, sans mettre en Dieu une vraie & formelle étendue. Sur quoi j'emploie le fixieme Exemple de ma *Défense*, & mes deux dernieres Lettres; la huitieme & la neuvieme.

Le cinquieme, si j'ai tort de trouver à redire à cette proposition que VII. Cc. vous répétez si souvent : que les Plaisirs des Sens nous rendent heureux, & d'autant plus heureux qu'ils sont plus grands. Sur quoi j'emploie les Chapitres XXI, XXII, XXIII & XXIV, de mon premier volume contre votre Système, & la Dissertation que j'ai faite sur ce sujet.

Le sixieme, si je n'ai pas dû regarder comme des erreurs insoutenables, qui renversent les véritables idées, que la foi du mystere de l'Incarnation nous oblige d'avoir de la très-sainte ame de Notre Seigneur Jesus Christ, les deux Propositions que vous avez avancées : l'une, qu'elle a d'elle-même une infinité de volontés, que le Verbe divin auquel elle est unie ne lui fait point avoir. L'autre, qu'elle ne connoît point le secret des cœurs, & qu'elle ne le veut point connoître ; d'où il arrive qu'elle fait donner des graces, sans savoir quel effet elles auront. Sur quoi j'emploie les Chapitres de mon troisieme Volume que j'ai marqués ci-dessus ; à quoi vous n'avez fait jusques ici aucune réponse (a).

Les choses dont on doit juger étant ainsi arrêtées, convenons de deux Evêques, chacun en choisissant un de son côté, que nous prions, s'ils le jugent à propos, de s'associer d'autres personnes capables de juger de ces matieres, pour nous en dire ensuite leur sentiment, sans qu'il soit nécessaire que personne leur parle, puisque vous convenez aussi-bien que moi, que le procès est suffisamment instruit par des pieces produites il y a long-temps.

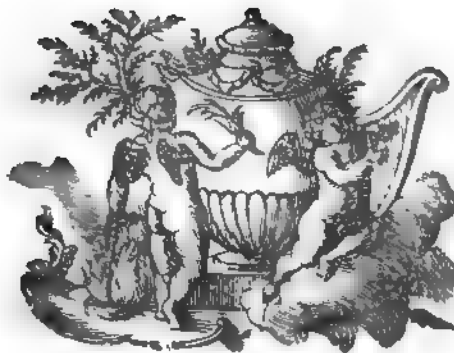
Je ne vois pas ce qui vous pourroit empêcher d'accepter cette proposition, puisqu'elle ne vous peut être qu'avantageuse, si vous êtes sérieusement persuadé de ce que vous me faites entendre, que depuis qu'on a lu vos livres & les miens, ceux qui se sont mis en état de juger de ces matieres, se sont déclarés pour vous contre moi. Car c'est ce que signifie ce que vous ne m'avez pas voulu dire si crument, de peur de me trop chagriner.

Depuis dix ans on a eu le temps d'examiner mes sentiments & les vôtres sur la nature des Idées : on a lu vos livres, on a lu les miens. Et vous sauriez ce qu'en pensent ceux qui se sont mis en état de juger de ces matieres, si vous aviez voulu le savoir.

(a) [M. Arnauld paroît n'avoir pas connu les deux Lettres du P. Malebranche, &c. touchant le second & le troisieme volume des Réflexions philosophiques, &c. imprimées chez Leers à Rotterdam, en 1687. L'Auteur prétend y défavouer les deux Propositions auxquelles M. Arnauld avoit réduit la dispute ; mais en changeant leur objet.]

VII. CL. Profitez donc, mon Pere, de ce prétendu changement du public à
N°. XII. votre égard, & faites juger le procès, étant aussi persuadé que vous l'êtes
qu'on le jugera en votre faveur.

25 Juillet 1694.



DISSERTATION

L A T I N E

DE MONSIEUR ARNAULD;

S U R

LA VUE DES VÉRITÉS EN DIEU, &c.

[Donnée sur la première édition faite en Hollande en 1715; collationnée avec une copie corrigée de la main de M. Arnauld (a).]

(a) [Cette Dissertation fut imprimée dans le Recueil des Ecrits sur la Grace générale, Tome I, page 261 & suiv. Voyez la Préface historique, Art. IV.]

AVERTISSEMENT

A V E R T I S S E M E N T

[DES PREMIERS ÉDITEURS. (a)]

I.

L'Écrit suivant est une Dissertation latine sur deux points, qui sont plus métaphysiques que théologiques. *M. Huygens*, célèbre Docteur & Professeur de Louvain, avoit publié & fait soutenir une Thèse raisonnée: De veritate æterna, sapientia & justitia æterna, où il prétendoit deux choses. La première, que c'est dans la vérité incréée, qui est Dieu, que nous voyons toutes les vérités nécessaires & immuables. La seconde, que lorsque nous aimons quelque vertu pour elle-même, ce que nous aimons, c'est la forme primitive & éternelle de cette vertu, qui est en Dieu, & qui est Dieu même. Et, pour établir ces deux points, il apportoit beaucoup de passages de *S. Augustin*, que l'on peut voir aussi dans *Jansénius*, qui a soutenu la même chose, & qui s'est fort étendu à prouver, que c'étoit la doctrine de *S. Augustin*.

Défense,
III. Part.Lib. I. de
statu nat.
puræ c. 7
& 8.

M. Huygens tiroit de-là diverses conséquences, & il se servoit sur-tout de cette doctrine, pour concilier, avec les principes de *S. Augustin*, certains Décrets de Rome, qui y paroissent être contraires en quelques points; comme celui des actions des infidèles, que *S. Augustin* a cru être toutes des péchés, n'ayant jamais reconnu de bonnes actions, c'est-à-dire, des actions exemptes de tout défaut, sans la vraie grace de *Jésus Christ*, ni de vraie grace de *Jésus Christ* avant la foi. Car *M. Huygens*, selon ce principe, ne trouvoit aucune difficulté à reconnoître dans les Payens beaucoup de bons mouvements, puisqu'ils aiment la justice & les autres vertus, & que cet amour de la justice & des vertus ne peut être que bon, étant l'amour de la forme primitive des vertus, qui n'est autre chose que Dieu même.

M. Arnauld ayant vu cette Thèse, ne put goûter ni l'un ni l'autre point; & il fut particulièrement blessé de cette conséquence que l'on en tiroit; savoir, que les Payens avoient pu avoir quelque amour de Dieu, en ce qu'aimant une vertu, ils en aimoient la forme éternelle, qui est Dieu. Il fit donc à ce sujet cette Dissertation, qu'il nomma, *Bipartita*, parce qu'il y examinoit ces deux prétentions de *M. Huygens*: la première, dans les cinq premiers articles, & la seconde, dans les suivants.

(a) [MM. Petitpied, Docteur de Sorbonne, & Fouillou.]

Philosophie. Tome XL.

P

VII. CL. Comme c'est une question purement philosophique, de savoir si c'est dans
 N. XIII. la vérité incréée, que l'on voit les vérités immuables, il ne crut pas que l'autorité de S. Augustin, qui semble avoir été prévenu de cette pensée, qu'il avoit tirée de la Philosophie Platonicienne, dût l'arrêter ni l'empêcher de s'attacher à S. Thomas, qui a raisonné sur d'autres principes, lesquels paroissent à M. Arnauld beaucoup plus solides. Ce sont ces principes qu'il expose, & met dans tout leur jour dans cette Dissertation. Il apporte ensuite quelques preuves, pour montrer, que pour connoître les vérités, il n'est pas besoin que ce soit dans la vérité incréée, tamquam in objecto cognito, que nous les connoissons. On remarquera bien ces mots, tamquam in objecto cognito, qui est de quoi il est précisément question. Car il est, sans doute, que Dieu est la cause efficiente de la connoissance que nous avons de ces vérités; la lumière naturelle de notre esprit, par laquelle nous les connoissons, étant une participation de la lumière incréée, & Dieu formant, par son opération immédiate, toutes nos connoissances. M. Arnauld répond enfin aux principales objections, qui, bien examinées, paroîtront peut-être plus spécieuses que solides, & n'être fondées que sur des équivoques, qu'il suffit de démêler pour les faire évanouir.

Ce sentiment, que M. Arnauld réfute dans cette Dissertation, n'est pas tout-à-fait le même que celui de l'Auteur de la Recherche de la Vérité, qui est le sujet du Livre des Vraies & des fausses Idées, que M. Arnauld publia contre cet Auteur en 1683, & qui lui attira une Réponse, à laquelle il opposa en 1684, la Défense du Livre des Vraies & des fausses Idées. Car l'Auteur de la Recherche ne prétend pas que les vérités nécessaires se voient en Dieu, n'étant, selon lui, que des rapports, en quoi il a raison; mais que ce sont les corps que Dieu a créés, qui, ne pouvant être vus en eux-mêmes, se voient en Dieu, ou dans ce qu'il appelle l'étendue intelligible, qui n'est autre chose, selon lui, que la substance de Dieu, en tant que participable par les créatures. Au contraire, M. Huygens, après Jansénius, veut que ce soient les vérités mêmes que nous voyons en Dieu, comme étant la vérité souveraine qui les contient & les représente toutes. Mais si l'on se donne la peine d'examiner les principes de S. Thomas, & les raisons que M. Arnauld apporte contre ce sentiment, on conviendra peut-être, qu'il ne renferme pas moins de difficultés, que celui de l'Auteur de la Recherche de la Vérité.

Dans l'autre partie de la Dissertation, M. Arnauld montre avec la même clarté, que lorsqu'on aime les vertus, ce n'est point une je ne sais quelle forme ou archétype des vertus, qui seroit en Dieu, & Dieu même, qui est ce que l'on aime: par exemple, que lorsqu'on aime la chasteté, ce n'est point la forme éternelle & originale de la chasteté que l'on aime. Tout ce

qu'il dit sur ce sujet, paroît si solide & si lumineux, que tous ceux qui se VII. CL.
plaisent à ces matieres métaphysiques, ne pourront que le lire avec beau- N. XIII.
coup de plaisir.

II. *M. Nicole* s'étoit beaucoup servi de ces deux opinions métaphysiques pour établir sa Grace générale, & pour se débarrasser des objections qu'on lui faisoit, comme on le voit particulièrement dans sa Réponse à l'Ecrit géométrique de *M. Arnauld*. Mais ayant vu la Dissertation latine dont on vient de parler, il eut la sincérité de reconnoître, qu'il ne voyoit pas ce qu'on y pourroit répondre. Cependant il engagea le *P. François Lami*, Bénédictin, dont le mérite est fort connu, & qui étoit son ami, comme il l'étoit de *M. Arnauld*, à lire & à examiner cette Dissertation. C'est ce que fit le *P. Lami* : mais il se trouva si prévenu de cette métaphysique [de *M. Huygens*] qu'il fit une réponse en forme à la Dissertation. Cette Réponse ayant été envoyée à *M. Arnauld*, il lui parut utile de la réfuter, pour faire voir, comme il le dit lui-même, le peu de fondement de diverses opinions que *M. Nicole* avoit employées dans son Traité, pour donner plus de couleur à son Système, & pour rendre plus croyables les étranges suppositions sans lesquelles il paroïsoit ne pouvoir subsister.

C'est ce que *M. Arnauld* exécuta par l'Ecrit qui a pour titre : Regles du bon sens, &c. C'est une espece de Logique pratique, & une maniere de réfuter, qui étoit propre à *M. Arnauld*. Chaque article est une regle du bon sens, dont il fait l'application à l'Ecrit du *P. Lami*, qu'il montre s'en être écarté. Cet Ecrit a, comme la Dissertation latine, deux parties ; dont la premiere regarde cette question métaphysique : Si nous ne pouvons voir les vérités nécessaires & immuables, que dans la vérité souveraine & incréée ? C'est ce qu'il traite dans les dix premiers articles. Dans les cinq autres, il s'agit de l'autre question. Si on ne peut aimer une vertu, comme est la chasteté, que l'on n'aime la forme éternelle de cette vertu, qui est en Dieu, & Dieu même ? On trouvera de quoi se satisfaire pleinement dans cet Ecrit sur l'une & l'autre question. Il est de 1693.

Il y a dans cet Ecrit deux articles importants, qui regardent la dispute de la Grace générale ; le cinquieme, qui est des pensées imperceptibles, & qui a 42 pages, & le quatorzieme, qui est de l'amour de la justice.

M. Arnauld avoit posé, pour fondement de ses démonstrations dans l'Ecrit géométrique, ce Lemme qui lui paroïsoit évident & qui est le cinquieme ; savoir que l'on n'est point éclairé à l'égard d'un objet, lorsqu'on n'a aucune pensée de cet objet : d'où il concluoit, que les Américains, par exemple, n'ayant aucune pensée de Dieu, & n'ayant jamais songé, avant qu'ils vissent des Prédicateurs évangéliques, qu'ils dussent aimer Dieu, l'adorer, le remercier, lui rapporter toutes leurs actions, on ne pouvoit dire ni prétendre

VII. CL. qu'ils fussent éclairés à cet égard, ni par conséquent qu'ils eussent des graces
N. XIII. intérieures, qui rendissent leur volonté proportionnée à l'accomplissement de ces devoirs essentiels; la Grace étant une lumière qui éclaire l'entendement, jointe à un bon mouvement qui excite & échauffe la volonté.

Comme ce Lemme & la conclusion qui s'en déduit naturellement, renver-
soient absolument le Système de M. Nicole, il mit en usage diverses distinc-
tions pour éluder le Lemme, & il s'arrêta particulièrement à la distinction
des pensées perceptibles & imperceptibles; prétendant qu'à la vérité les Amé-
ricains n'étoient pas éclairés par rapport à ces devoirs, par des pensées per-
ceptibles, ou qu'ils sentissent & apperçussent en eux-mêmes; mais qu'ils l'étoient
par des pensées imperceptibles, qui étoient en eux sans qu'ils s'en apperçussent.

M. Arnauld avoit déjà fait quelques remarques sur ces pensées impercep-
tibles dans sa Défense de l'Ecrit géométrique. Mais l'Ecrit du P. Lami, qui,
pour éluder une des raisons de M. Arnauld contre la vue des vérités en
Dieu, faisoit aussi usage de ces sortes de pensées, lui donna occasion de traiter
ce point plus à fond dans le cinquième article des Regles. Ce qu'il y a de
plus considérable, & qui tranche plus nettement toute question, c'est le
§. V. de l'article, où après avoir montré dans les §§. précédents, le peu
de solidité des pensées imperceptibles; il fait voir évidemment que, quand
il y auroit même de telles pensées, elles ne pourroient être d'aucun usage
dans la matiere de la Grace, & qu'ainsi, être réduit à ces pensées pour sou-
tenir la Grace générale, c'étoit être poussé à bout.

Un des points sur lequel M. Nicole fait aussi un grand fond, c'est que
les Payens aiment la vertu, la justice, par exemple; que cet amour de la
justice n'est point différent de l'amour de Dieu, & que c'est là une grace
générale, que l'on ne peut se dispenser d'admettre. Il y a dans l'Ecrit des
Regles diverses choses qui peuvent servir d'éclaircissement sur ce point; mais
c'est de quoi il est particulièrement traité dans l'article XIV, qui mérite d'être
lu avec soin, comme aussi le XV, qui en est la suite.



D I S S E R T A T I O

B I P A R T I T A.

An veritas propositionum quæ necessariò & immutabiliter vera sunt, videatur à nobis in primâ & increatâ veritate, quæ Deus est? Et, an qui amat castitatem, vel quamlibet aliam virtutem moralem, eo ipsa amet æternam, quæ in Deo est, rationem castitatis? 1693.

A R T I C U L U S I.

Veritas principaliter est in intellectu, & secundariò in rebus.

Probat hanc assertionem S. Thomas his verbis: *Hoc autem distat inter appetitum & intellectum, sive quancumque cognitionem; quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu.* 1. part. q.
16. art. 1.
in c.

Hinc concludit S. Thomas veritatem principaliter (sive secundum prius significatum hujus vocis *veritas*) esse in intellectu. Sic verò conficit veritatem esse secundariò in rebus, id est, secundum posterius significatum hujus vocis.

Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum, & propter hoc ratio bonitatis derivatur à re appetibili ad appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus prout est boni: ita (cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectæ) necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.

Hinc infert S. Thomas aliquas res esse veras per ordinem ad intellectum humanum, alias per ordinem ad intellectum divinum.

Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum à quo dependet; per accidens autem ad intellectum à quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum à quo non dependet. Judicium au-

VII. CL. *tem de re non sumitur secundum quod inest ei per accidens, sed secundum*
 N. XIII. *quod inest ei per se. Unde unaquaque res dicitur vera absolutè, secundum ordinem ad intellectum à quo dependet. Et inde est, quod RES ARTIFICIALES dicuntur veræ per ordinem ad intellectum nostrum: dicitur enim domus vera, quæ assequitur formam quæ est in mente artificis, & dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse veræ, secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quæ sunt in mente divinâ. Dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam secundum præconceptionem intellectus divini. Sic ergo veritas principaliter est in intellectu, secundariò verò in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium.*

Refert postea sanctus Doctor aliquas definitiones *veri*, seu veritatis, quarum aliquas dicit pertinere ad veritatem prout est in intellectu, quasdam autem ad veritatem prout est in rebus. *Quod autem dicitur quod veritas est adæquatio rei & intellectus, potest, inquit, ad utrumque pertinere.* Unde obiter notandum non tres acceptiones vocis veritas, sed tantum duas. à S. Thomâ in hac quæstione stabiliri. Tertiam enim acceptionem, quæ ex Articulo VI. ad I. eruitur in Thesibus, ad rem non pertinere infra ostendemus.

A R T I C U L U S I I

COROLLARIA ex his principiis à S. Thoma deducta

EX his clarissimis & certissimis, ut mihi quidem videtur, S. Thomæ principiis, multa corollaria deduci possunt, quæ, ut opinor, evidenter conficiunt, nullo niti idoneo fundamento quod in Thesibus propugnatur. Quæ judicamus necessariò & immutabiliter vera esse, ut æterna temporalibus esse potiora, septem & tria decem esse, videri à nobis in primâ veritate quæ Deus est.

C O R O L L A R I U M I.

Multa dicuntur vera de quibus vox *veritas* non univocè prædicatur, sed tantum analogicè, id est per prius, & per posterius, principaliter, & secundariò.

Id jam vidimus à S. Thoma declaratum, dum ait veritatem esse principaliter in intellectu, & secundariò in rebus per ordinem ad intellectum.

Sed Articulo VI, id uberius explicat & illustrat comparatione vocis

fani, & sanitatis. Sciendum est, inquit, quòd quando aliquid prædicatur VII. Cē. univocè de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut animal in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogicè de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, à quo alia denominantur, sicut sanum dicitur de animali, & urina, & medicina; non quòd sanitas sit nisi in animali tantum, sed à sanitate animalis denominatur medicina sana, in quantum est illius sanitatis effectiva, & urina, in quantum est illius sanitatis significativa. Et quavis sanitas non sit in medicina, & urina, tamen in utroque est aliquid, per quod illud quidem facit; istud autem significat sanitatem. Dicitur est autem quòd veritas per prius est in intellectu, & per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum à quo dependent.

Ergo ex S. Thoma, vox veritas se habet ad verum iudicium intellectus, & ad veram propositionem scriptam, vel voce prolata, & ad verum aurum, vel verum lapidem; sicut se habet vox sanitas, ad animal sanum, & ad urinam, & medicinam. Ergo veritas, secundum propriam rationem, non est nisi in iudicio intellectus, est que conformitas iudicii intellectus, cum re de quâ iudicat; ut cum iudicat de toto quod sit majus suâ parte: sed ab illâ veritate propositio illa scripta, vel voce prolata: *Totum est majus suâ parte*, dicitur vera, quia est significativa iudicii veri. Et aurum dicitur verum, quia conforme est ideæ divinæ, sive scientiæ practicæ per quam Deus aurum creavit.

Hac eadem comparatione veritatis cum sanitate utitur S. Thomas Articulo VII, in quo probat creatam veritatem non esse æternam. *Veritas, inquit, enuntiabile non est aliud quàm veritas intellectus. Enuntiabile enim est in intellectu, & est in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatem: sed secundum quod est in voce, dicitur verum enuntiabile, secundum quod significat aliquam veritatem intellectus, non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem sicut in subiecto: sicut urina dicitur sana non à sanitate quæ in ipsa sit, sed à sanitate animalis quam significat. Similiter etiam supra dictum est, quòd res denominantur veræ à veritate intellectus.*

COROLLARIUM II.

Veritas sive secundum propriam rationem, sive secundum analogiam, hoc est, prout est in intellectu, vel prout est in signis vel rebus, non est per se nisi *relatio, habitudo* (un simple rapport) quæ non est aliquid distinctum ab ipso suo fundamento, sive subiecto proximo considerato cum

VII. CL. *reliquis ad ejusmodi relationem prærequisitis*, ut fatetur Auctor Theseos (a).
 N. XIII. Nam veritas secundum propriam rationem est judicium intellectus,

quatenus est conforme rei de qua judicat. Veritas verò prout est in signis, ut propositio scripta, vel voce prolata, est scriptura vel vox, quatenus

XV. Ex. significat judicium quod est verum. De modo autem quo voces & scripturæ significant videri potest Liber, cui titulus, *Défense de M. Arnauld &c.* Et veritas prout est in rebus, est *res ipsa*, quatenus *conformis est idea*, *potissimum divina*, de talis rei *essentia*. Non de nihilo dictum est in Thesi, *potissimum divina*. Res enim artificiales veritatem suam mutuantur, ut suprà vidimus, à conformitate cum artificis idéa

COROLLARIUM III.

Cùm judico de toto, majus illud esse suâ parte, vel de sole, majorem esse terrâ, veritas illius judicii, quæ veritas est secundum propriam rationem, non alibi quàm in meo intellectu quærenda est. Nam, ex S. Thoma, veritas propriè dicta est tantùm in intellectu, sicut sanitas propriè dicta est tantùm in animali. Ergo unaquæque veritas in eo intellectu est, qui de re judicat prout est.

COROLLARIUM IV.

Veritas propriè dicta, sive secundum propriam rationem, non est una per quam omnia vera sint, sed tot sunt veritates propriè dictæ quot formantur judicia de rebus ut sunt, sive à diversis mentibus, sive ab una eademque mente.

Hoc concludit S. Thomas, Art. VI, cujus titulus est: *Utrum sit una sola veritas secundum quam omnia sunt vera?* Postquam enim ostendit ex comparatione veritatis cum sanitate, utramque hanc vocem dici de multis non univocè, sed analogicè: Cùm ergo, inquit, *veritas per prius sit in intellectu, & per posterius in rebus: si loquamur de veritate prout existit in intellectu secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multe veritates, & in uno eodemque intellectu secundum plura cognita.*

COROLLARIUM V.

Veritas impropriè dicta, quæ est *in rebus*, secundum vâriam considerationem potest dici una, & potest dici multiplex.

Potest

(a) Eximius Dominus Huygens, Doctor Lovaniensis. Titulus Theseos est: *De veritate æterna, sapientia & justitia æterna.*

Potest dici una, secundum D. Thomam, quia omnes res sunt vera VII. Cl. una primâ veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. N. XIII. Et sic licet plures sint essentia vel formæ rerum, tamen una est veritas di- Art. 6. vini intellectûs, secundum quam omnes res denominantur vera.

Potest tamen dici multiplex, non ex parte intellectûs divini, ad quem illa rerum veritas ordinem habet, sed ex parte rerum, quarum unaquæque vera est veritate illa transcendentali, quæ nihil aliud est quàm res unaquæque, quatenus conformis est ideæ divinæ.

Præterea rerum artificialium veritas, quæ est per ordinem ad intellectum artificis à qua dependent, multiplex sine dubio est, etiam ex parte intellectûs artificum.

COROLLARIUM VI.

Veritas propositionum, quæ dicuntur, *æterna veritatis*, non est æterna, & ubique, propriè loquendo, sicut Deus est æternus, & ubique, sed tantum impropriè, quia non est alligata certo tempori, & loco.

S. Thomas, Art. VII, quærit: *An veritas creata sit æterna?* Et concludit: *Nullam creatam veritatem esse æternam, sed solam veritatem divini intellectûs, qui solus est æternus, & à quo ipsa ejus veritas indistincta est.*

Sed cum sibi objecisset more solito: *Videtur quod veritas creata sit æterna. Quia omne quod est semper, est æternum: sed universalialia sunt ubique & semper: ergo sunt æterna. Ergo & verum, quod est maxime universale.* Sic respondet: *Dicendum quod aliquid esse semper & ubique potest intelligi dupliciter. Uno modo, quia habet in se unde se extendat ad omne tempus, & ad omnem locum, sicut Deo competit esse ubique & semper. Alio modo, quia non habet in se quo determinetur ad aliquem locum vel tempus. . . Et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse ubique & semper, in quantum universalialia abstrahuntur ab hic & nunc: sed ex hoc non sequitur ea esse æterna, nisi in intellectu, si quis sit æternus.* Unde colligendum relinquit veritatem creatam non posse esse æternam nisi impropriè, non verò propriè, sicut Deus est æternus, quia veritas secundum propriam rationem est tantum in intellectu. Ergo veritas creata ea dicitur, quæ est in intellectu creato: quæ aliud esse non potest quàm judicium intellectûs creati, quatenus conforme est cum re de quâ judicat. Quod evidens est non posse esse æternum propriè & absolutè, sicut Deus æternus est, sed tantum impropriè, quomodo universalialia sunt æterna.

VII. Cl. Unde patet quomodo intelligendum sit quod respondet S. Thomas ad N. XIII primam objectionem ex auctoritate S. Augustini, quæ talis est.

Videtur quoddam veritas creata sit aeterna. Dicit enim Augustinus in libro de lib. Arb. Quoddam nihil magis aeternum quam ratio circuli, & duo & tria esse quinque. Sed horum veritas est veritas creata: ergo veritas creata est aeterna.

Lib. II.
cap. 8.

Quid ad hoc S. Thomas? *Ad primum ergo, inquit, dicendum quod ratio circuli, & duo & tria esse quinque, habent aeternitatem in mente divina. Particula ergo, indicat hanc responsionem pendere ex eo quod dixerat in corpore. Si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna, sed quia solus intellectus divinus est aeternus, IN IPSO SOLO VERITAS AETERNITATEM HABET.* Non igitur concedit absolute rationem circuli, & hanc veritatem, duo & tria sunt quinque, esse aliquid aeternum, sed tantum quatenus considerantur ut sunt in mente divina. Quatenus vero sunt in mente nostra, sunt veritates creatæ, quæ non sunt aeternæ nisi improprie, ut explicat in responsione ad 2.

COROLLARIUM VII.

Deus est prima & summa veritas, & secundum propriam rationem veritatis, quatenus veritas est in intellectu, & secundum analogiam. Quod sic probat S. Thomas, Art. V, in corp.

Veritas, inquit, est in intellectu, secundum quod apprehendit rem ut est; & in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam cum Deus se ipse cognoscit, esse suum, non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere. Et suum intelligere, est mensura & causa omnis alterius esse, & omnis alterius intellectus, & ipse est suum esse & intelligere.

Quod tamen de rebus dicitur, eas esse veras secundum quod conformantur suo principio, hoc proprie loquendo non potest dici in veritate divina, nisi forte secundum quod veritas appropriatur filio qui habet principium. Sed si de veritate essentialiter dicta loquamur, non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam; sicut cum dicitur, Pater est à se, quia non est ab alio. Et similiter dici potest veritas divina similitudo principii, in quantum esse suum non est suo intellectui dissimile.

Ibid.
ad. 2.



ARTICULUS III.

*De tertiâ acceptione vocis veritas, quam appellat Auct̃or VERITATEM DO-
CENTEM: an bene deducta sit ex Articulo VI. S. Thomæ ad I?*

Primus Thesis paragraphus totus in eo est, ut ostendatur juxta S. Tho-
mam, dari tres acceptiones vocis, veritas. 1. p. qu.
16. de Ve-
ritate.

Prima est, cū sumitur pro veritate residente in judicio intellectus, &
in signis judicium illud enuntiantibus.

Secunda, cū accipitur pro veritate inexistente ipsis rebus significatis,
puta prout res, ideæ, potissimum divinæ, de talium rerum essentia, sunt
conformes.

Tertia non definitur, sed referuntur tantum quædam verba S. Tho-
mæ ex Articulo VI. ad I. quibus illam indicari asserit Auct̃or Thesis, de
quo postea.

Verum non satis hæc accurata videntur. Primò enim nunquam in totâ
hac quæstione docet S. Thomas tripliciter accipi vocem, *veritas*, sed
tantum dupliciter, *principaliter*, & *secundariò*, sive *per prius*, & *per
posterius*: quia ut vox, *sanitas*, ita vox, *veritas*, de multis dicitur,
non univocè, sed analogicè.

2°. Notari oportuit non unicam apud S. Thomam esse vocis, *veritas*,
acceptionem cū sumitur pro veritate existente in judicio intellectus, &
in signis judicium illud enuntiantibus; sed duplicem & multum diversam.
Ut enim expressè docet Articulo VII: *Enuntiabile secundum quod est in
intellectu*, HABET PER SE VERITATEM; ac proinde veritas tunc sumitur
secundum propriam rationem principaliter, & *per prius*. Sed *enuntiabile
quod est in voce*, dicitur *verum*, quia significat aliquam veritatem intel-
lectus, non propter aliquam veritatem in illo enuntiabili existentem sicut in
subjecto: sicut *urina dicitur sana*, non à *sanitate quæ in ipsa sit*, sed à
sanitate animalis quam significat; adeoque tunc veritas sumitur non secun-
dum propriam rationem, & principaliter, sed per posterius, & secundariò.

3°. Eandem ob causam *res dicuntur veræ*, non secundum propriam
rationem veritatis, & propter aliquam veritatem quæ in ipsis est, sed
propter veritatem intellectus à quo dependent; vel intellectus increati,
si sint res naturales, vel intellectus creati, si sint res artificiales.

4°. Itaque, secundum S. Thomam, sic distribuenda est variâ veri-
tatis acceptio.

VII. CL.
N. XIII.

Veritas sumitur

Principaliter & secundum propriam rationem, & tunc tantum est in intellectu.

Secundario & per posterius, non propter veritatem existentem in eo quod dicitur verum, tamquam in subiecto,

Sed propter ordinem, quod habet.

Ad veritatem intellectus,

Quam significat, ut vox vel scriptum.

A qua dependet, ut res naturales, vel artificiales.

5°. In hac divisione duo sunt; primum membra, quorum posterius in duo alia subdividitur. Sed nihil hoc facere potest pro triplici acceptione vocis, *veritas*, quam tradit Thesis. Prima enim istarum vocis hujus acceptionum, quæ est in Thesi, comprehendit primum membrum divisionis, juxta S. Thomam, nempe veritatem quæ est in intellectu, & alterum membrum subdivisionis, nempe veritatem quæ est in signis. Secunda autem acceptio, veritatem quæ est in rebus. Nihil ergo loci superest pro tertia quam Thesis adjungit hujus vocis acceptione, & quæ à verbis S. Thomæ, quæ hic referuntur, nequaquam exculpi potest: quod demonstrandum.

En Thesis verba. "Tertiam veritatis acceptionem indicat S. Thomas Art. VI. ad. 1. „his verbis: *Anima non secundum quamcumque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam, in quantum resultat in eis sicut in speculo, secundum prima intelligibilia*". Ex his verbis inferitur in Thesi. *Veritas secundum acceptionem tertiam, id est veritas prima, non malè appellatur veritas illuminans sive docens. Etenim cum, teste S. Thoma, secundum veritatem primam de rebus omnibus judicemus, necessarium est, ut circa res omnes hæc nos quoquo modo illuminet, & doceat.*

Enimverò quàm hæc aliena sint à doctrinâ S. Thomæ facillè intelliget, qui totum articulum legerit. In illo enim quærit Doctor Angelicus: *Utrum sit una sola veritas, secundum quam omnia sunt vera?* Primum verò proponit de more suo duo argumenta pro parte affirmativa, alterum ex auctoritate S. Augustini, alterum ex auctoritate S. Anselmi. In corpore autem concludit pro parte negativa, cum veritas sumitur pro principali suo significato, & secundum propriam rationem, id est, pro veritate, quæ est in intellectu nostro, cum ejus judicium conforme est rebus de quibus judicat. Si ergo loquamur, inquit, de veritate, prout existit in intellectu secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus crea-

tis sunt multe veritates, & in uno & eodem intellectu, secundum plura VII. CL. cognita. N. XIII,

Concludit verò pro parte affirmativâ, si veritas sumatur non secundum propriam rationem, sed analogicè per ordinem ad intellectum divinum. Si verò loquamur, inquit, de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt vera primâ veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem.

Finge nunc S. Thomam tertiam veritatis acceptionem agnovisse, juxta quam una esset veritas, nempe *veritas prima secundum quam de rebus omnibus judicamus*, nonne quod affirmat de veritate, prout existit in rebus, quòd una sit prima veritas, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem, affirmasset etiam procul dubio de veritate, prout existit in intellectu secundum propriam rationem, scilicet quòd una sit veritas prima secundum quam de rebus omnibus judicamus? Contra verò absolute statuit non unam, sed multas esse veritates, si fermo sit de veritate prout existit in intellectu secundum propriam rationem. Certum igitur nihil à mente S. Thomæ magis alienum esse quàm tertiam illam veritatis acceptionem, quæ in Thesi appellatur *veritas illuminans*, sive *docens*, quam supponit Auctor Thesis esse veritatem primam, quæ Deus est, *secundum quam* opinatur nos de rebus omnibus judicare.

Quid ergo sibi vult S. Thomas in hoc loco tam obscuro & perplexo? Nihil aliud quàm infringere auctoritatem Augustini doctrinæ suæ oppositam, quam pro suâ in Augustinum observantia, perumpere nec audebat, nec volebat. Talis enim erat ex Augustino petita objectio.

Videtur quòd quodammodo una sola sit veritas secundum quam omnia sunt vera: quia, secundum Augustinum, nihil est majus mente humanâ nisi Deus. Sed veritas est major mente humanâ, alioquin mens judicaret de veritate: nunc autem omnia judicat secundum veritatem, & non secundum seipsam. Ergo solus Deus est veritas. Ergo non est alia veritas quàm Deus.

Si nihil esset in præmissis hujus argumenti ab Augustino desumpti, quod non probaret S. Thomas, non potuisset negare conclusionem, etiam de illa veritate intellectam, quæ est in intellectu secundum propriam rationem. At expresse negat illam in corpore, ut jam vidimus. Ergo debuit vel majorem, vel minorem negare, vel utramque. Et revera nihil est in præmissis quòd non enervet per aliquam distinctionem, vel explicationem: ut patebit ex integrâ S. Thomæ responsione, cujus tantum pars in Thesi refertur.

Ad primam ergo dicendum quòd anima non secundum quamcumque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam: in quantum refertur in eâ sicut in speculo secundum primam intelligibilitatem. Unde

VII. CL. sequitur quod veritas prima sit major animâ. Et tamen etiam veritas N. XIII. creata, quæ est in intellectu nostro, est major animâ, non simpliciter sed secundum quid, in quantum est perfectio ejus; sicut etiam scientia posset dici major animâ. Sed verum est quod nihil subsistens est majus mente rationali, nisi Deus.

Augustinus dixerat: *Nihil esse majus mente humanâ nisi Deus.* S. Thomas restringit ad rem subsistentem, qualis per se non est veritas, cum sit tantum relatio. *Verum est, inquit, quod nihil subsistens est majus mente rationali, nisi Deus.*

Augustinus: *Veritas est major mente humanâ.* S. Thomas, ut probet non hinc sequi veritatem esse Deum: *Etiam veritas, inquit, quæ est in intellectu nostro est major animâ non simpliciter, sed secundum quid, in quantum est perfectio ejus, sicut etiam scientia posset dici major animâ.*

Augustinus: *Si veritas non esset major mente humanâ, mens judicaret de veritate; nunc autem omnia judicat secundum veritatem, & non secundum seipsam.* S. Thomas hic obscurior est, quia occultare maluit quam prodere suam ab Augustino diffensionem. Ait ergo mentem nostram judicare de rebus omnibus secundum veritatem primam, non absolute, sed *in quantum resultat in mente nostrâ velut in speculo secundum prima intelligibilia.* Quod nullum commodum sensum in doctrina S. Thomæ videtur habere posse, nisi intelligas per *primam veritatem, quæ resultat in mente nostrâ tamquam in speculo*, lumen naturale rationis quod habemus à Deo, qui est prima veritas, & quod alibi ait esse *lumen participatum à lumine increato*: & per *prima intelligibilia*, universalia principia scientiarum, secundum quæ mens nostra de omnibus judicat, quia omnium rerum quæ in scientiis addiscuntur certa cognitio ex illis pendet.

Hunc esse genuinum S. Thomæ sensum ex multis aliis ejusdem sancti Doctoris locis demonstrari potest.

1°. Ex toto articuli contextu. Quod enim statuit in corpore funditus everteretur, si quod respondit ad primum, eo modo intelligi deberet quo intelligit Auctor Thesis.

2°. Ex qu. 117. art. 1. in quo contendit S. Thomas contra Platonicos, *hominem ab homine doceri posse, causando in ipso scientiam.* Sed quomodo id fiat luculenter explicat exemplo Medicinæ. *Effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantum, sicut forma domus causatur in materia solum ab arte. Aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio; quandoque autem ab interiori principio...* ut cum aliquis sanatur per virtutem naturæ: & in talibus effectibus, duo sunt attendenda. Primum quidem, quod ars imitatur naturam in sua operatione: sicut enim natura sanat infirmum alterando; dirigit

gendo, & expellendo materiam quæ causat morbum, ita & ars. Secundum attendendum est, quod principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut adjuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, & ministrando ei instrumenta & auxilia, quibus natura utatur ad effectum producendum: Sicut Medicus confortat naturam, & adhibet ei cibos, & medicinas quibus natura utatur ad finem intentum.

Nunc verò observandum est quo pacto hæc accommodet ad modum quo scientias acquirimus.

Scientia autem, inquit, acquiritur in homine, & ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam, scientiam acquirit; & à principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. INEST ENIM UNICUIQUE HOMINI QUODDAM PRINCIPIMUM SCIENTIÆ, SCILICET LUMEN INTELLECTUS AGENTIS, PER QUOD COGNOSCUNTUR STATIM A PRINCIPPIO NATURALITER QUEDAM UNIVERSALIA PRINCIPIA OMNIUM SCIENTIARUM.

An cuiquam dubium esse potest, quin verbis illis id ipsum significarit, sed clariùs, quod obscuriùs dixerat in art. 6. qu. 16. ad 1. Nos judicare de rebus omnibus secundum veritatem primam, in quantum resultat in mente nostrâ velut in speculo secundum primam intelligibilia. Videamus porro quid præterea de homine hominem docente doceat S. Thomas.

Cum autem aliquis huiusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam, & experimentum per sensum accipit; per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quæ nesciebat, ex notis ad ignota procedens. Unde & quilibet docens, ex his quæ discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quæ ignorabat; secundum quod dicitur in libro Posteriorum; quod omnis doctrina, & disciplina ex præexistenti fit cognitione. Ducit autem Magister discipulum ex præcognitis in cognitionem ignotorum dupliciter. Primum quidem proponendo ei aliqua auxilia, vel instrumenta quibus intellectus ejus utatur ad scientiam acquirendam: puta cum proponit ei aliquas propositiones minus universales, quas tamen ex præcognitis dijudicare potest; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel opposita, vel aliqua huiusmodi, ex quibus intellectus addiscentis inducitur in cognitionem veritatis ignota. Alio modo cum confortat intellectum addiscentis, in quantum ei proponit ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideo dicitur in primo Posteriorum quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Et per hunc modum ille qui demonstrat, audientem scientiam facit.

Ex eisdem art. resp. ad 1. facile discitur, quid intellexerit S. Thomas, per veritatem primam in mente nostrâ resultantem tamquam in speculo secur-

VII. Cl. *dùm prima intelligibilia.* En i. illa objectio. *Videtur quòd homo non possit alium docere.* Dicit enim Dominus : *Nolite vocari Rabbi.* Ubi dicit glossa Matth. 23. *Hieron : Ne divinum bonorem homini tribuatis. Esse ergo magistrum pertinet propriè ad divinum bonorem. Sed docere est proprium magistri : homo ergo non potest docere, sed hoc est proprium Dei.*

Ad primum, inquit, dicendum quòd homo docens solummodò exterius ministerium adhibet, sicut Medicus sanans. Sed sicut natura interior est principalis causa sanitatis, ita & interius lumen intellectus est principalis causa scientiæ. Utrumque autem horum est à Deo. Et ideo sicut de Deo dicitur : Qui sanat omnes infirmitates tuas, ita de eo dicitur : Qui docet hominem scientiam ; in quantum lumen vultus ejus super nos signatur per quòd nobis omnia ostenduntur.

3°. Tertius locus quo illustrari potest locus controversus, est art. 5 qu. 84. in quo quærit : *Utrum anima nostra ea quæ intelligit, videat in rationibus æternis ?*

Notandum verò in hoc articulo S. Thomam consuetum ordinem invertèrè. Solet enim 1°. proponere argumenta adversùs eam sententiam quam in corpore articuli traditurus est. 2°. In §. *sed contra*, aliquam in contrarium rationem affert pro sua sententia. 3°. Explicat ; & probat in corpore articuli suam sententiam. 4°. Diluit objectiones quas primò proposuerat. Hic autem ne nimis apertè videretur Augustino esse contrarius : 1°. proponit tria argumenta tamquam essent adversùs suam sententiam, cum tantum pro eà faciant. 2°. In §. *sed contra*, adfert locum Augustini à quo tamen dissentit. 3°. Post explicatam suam doctrinam in corpore articuli, hoc solum respondet ad argumenta in principio articuli proposita : *Et per hæc patet responsio ad objecta*, quia non verè erant objecta, sed tantum in speciem.

Nemo diffitebitur rem ita se habere, qui totum articulum legerit. Sed hic referam tantum quæ habet in corpore.

Postquam annotavit Augustinum Platonicos imitatum, sensisse mentem humanam omnia cognoscere secundum rationes æternas, quæ in divinâ mente existunt, ab illâ sententiâ se dissentire his verbis satis indicat, et si id apertè non profiteatur. Cum ergo, inquit, *queritur utrum anima humana in rationibus æternis omnia cognoscat, dicendum est quòd aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo sicut in objecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea, quorum imagines in speculo resultant : sic in rationibus æternis cognoscunt omnia Beati, qui Deum vident, & omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo, sicut in cognitionis principio : sicut dictum quòd in sole videntur ea quæ videntur per solem.* & sic, necesse est dicere quòd anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis, per quarum

quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale VII. Cl. quod est in nobis, nihil est aliud quàm quædam participata similitudo lu- N. XIII. minis increati, in quo continentur rationes aternæ. Unde in Psalmo dicitur: Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Cui quæstioni Psalmus respondet dicens: Signatum est super nos lumen vultus tui Domine. Quasi dicat, per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur.

4°. Hæc omnia magis adhuc explicantur & illustrantur in art. 3. qu. 88. in quo quæritur: *Utrum Deus sit primum quod à mente humanâ cognoscitur?* Cùm enim concludat pro parte negativâ, duo sibi argumenta proponit pro parte affirmativâ, quorum solutio clarè ostendit quid sit in doctrina S. Thomæ, *Omnia in luce primæ veritatis cognosci.*

I. Videtur quòd Deus sit primum quod à mente humanâ cognoscitur. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur, & per quod de aliis judicamus, est primò cognitum à nobis; sicut lux ab oculo, & principia prima ab intellectu. Sed omnia in luce primæ veritatis cognoscimus, & per eam de omnibus judicamus, ut dicit Augustinus in libro de Trinitate, & in libro de verâ Religione. Ergo est id quod primò cognoscitur à nobis.

Conclusio contraria est menti S. Thomæ: ab illo tamen necessario admittenda, si nihil esset in præmissis obvio sensu intellectus quod improbare possêt? Ex responsione quid illud sit intelligimus.

Ad primum ergo dicendum, quòd in luce primæ veritatis omnia intelligimus & judicamus, IN QUANTUM LUMEN INTELLECTUS NOSTRI, SIVE NATURALE SIVE GRATUITUM, nihil aliud est quàm quædam impressio veritatis primæ, ut supra dictum est. Unde cùm ipsam lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum, sicut id quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur, multò minus Deus est id quod primò à nostro intellectu intelligitur.

Alterum argumentum pro parte affirmativâ tale est.

Propter quod unumquodque, & illud magis. Sed Deus est causa omnis nostræ cognitionis: ipse est lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ut dicitur Joan. I. Ergo Deus est id quod primò & maxime est cognitum nobis.

Quid ad hæc S. Thomas? Distinguit majorem, minorem verò alio modo, intelligendam esse censet quàm quo intelligitur in Thesi.

Ad secundum dicendum, quòd, propter unum quodque, illud magis, intelligendum in his quæ sunt unius ordinis. (Ex qu. 87. art. 2. ad 3. ut si accipiamus duo; quorum utrumque sit per se in ordine objectorum cognitionis, illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut principia conclusionibus) Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut

VII. CL. *propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivæ virtutis*
 N. XIII. *causam.*

Ex his omnibus locis inter se collatis, palam fit his locutionibus diversis unum & idem à S. Thoma significari.

1. p. qu. 117. art. I. A Deo nobis datum esse interius lumen intellectûs, quod est principalis causa scientiæ.

ad. 1. Ibid. Lumen vultûs Dei super nos signatum esse per quod nobis omnia ostenduntur.

Ibid. in c. Unicuique homini inesse principium quoddam scientiæ, scilicet lumen intellectûs agentis, per quod cognoscantur statim à principio quædam universalia principia omnium scientiarum.

qu. 84. ar. 3. Lumen intellectuale quod in nobis est, nihil esse aliud quàm quandam participatam similitudinem luminis increati, in quo continentur rationes æternæ.

Ibid. Per sigillationem divini luminis in nobis, omnia demonstrari.

qu. 88. ar. 3. ad. 1. In luce primæ veritatis omnia nos intelligere & judicare, in quantum lumen intellectûs nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quàm quædam impressio veritatis primæ.

Ib. ad. 2. Propter Deum omnia cognosci non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivæ virtutis causam.

qu. 16. ar. 6. ad. 1. Animam nostram judicare de rebus omnibus secundum primam veritatem, in quantum resultat in mente nostrâ sicut in speculo secundum prima intelligibilia.

At pleraque ex illis testimoniis apertè significant non aliâ ratione in primâ veritate nos omnia intelligere, quàm quia Deus, qui est prima veritas, est prima virtutis nostræ cognoscitivæ causa; quàm quia lumen intellectûs nostri, sive naturale, sive gratuitum, est quædam impressio veritatis primæ, quàm quia à Deo nobis datum est lumen interius intellectûs, quod est principalis causa scientiæ.

Ergo si quæ alia sint minus clara, eodem sensu accipienda sunt.

Quare quidquid sit de mente S. Augustini (quem ingenuè fateor quibusdam in locis favere sententiæ, quæ propugnatur in Thesi, licet in aliis ab illâ non parum videatur distare) manifestum mihi videtur *tertiam veritatis acceptionem*, cui illa sententia inhititur, à doctrina S. Thomæ omnino alienam esse, nec idoneè probari posse per obscurum, & perplexum locum, qui in Thesi refertur ex qu. 16. art. 6. ad 1.

Neque verò S. Thomam allego, quasi ejus auctoritatem auctoritati D. Augustini præferendam putem. Sed in re quæ ad fidem nullatenus pertinet, non quid alteruter senserit, sed quid rationi magis consentaneum, pensatis utriusque rationibus, expendendum mihi videtur.

ARTICULUS IV.

VII. CL.
N. XIII.

Utrum ratione probari possit & rationi consentaneum sit, nos omnia quæ intelligimus, in primâ veritate quæ supra mentes est, sive in rationibus æternis quæ in Deo sunt, nos videre?

PArtem affirmativam tuetur Thesis, eamque sic explicat verbis ab Augustino desumptis: *Si ambo videmus verum esse quod dicis, & ambo videmus verum esse quod dico, ubi quæso illud videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsâ, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Duo verò hîc notanda. Primum est, sensum obvium istius locutionis, *videri in incommutabili veritate*, hunc esse quòd videantur illa vera in illa veritate tamquam in objecto cognito, non verò quòd videantur solum per illam veritatem tamquam per causam efficientem, eo quòd vim illam menti nostræ tribuerit, quâ illas veritates videre posset. Alterum est, hanc Augustini rationem, quam suam fecit Auctor Thesis, ad omnia quæ clarè, necessariò & immutabiliter vera sunt, se extendere, ita ut nihil prorsus illorum à nobis videri possit, nisi in ipsâ, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate.

Multa verò sunt quæ me ab hac sententia retrahunt obvio illo sensu intellecta, mihique persuadent eam nec ratione probari posse, nec rationi consentaneam esse. Sed ante omnia bene exponendus est controversiæ status.

Cùm de re aliquâ rectè judicamus, ultro fatetur Auctor Thesis, esse in mente nostrâ veritatem creatam, quam agnoscit nihil aliud esse quàm ipsum iudicium nostrum, quatenus conforme est rei de quâ iudicat. Quid ergo ultra quæritur? An scilicet, præter illam veritatem creatam, quæ est in mente nostrâ, opus sit ut veritas increata, quæ Deus est, & supra mentes nostras est, sese præsentem menti nostræ exhibeat ut in illâ videre possimus veritatem creatam, vel ejus objectum. Necessarium id esse opinatur Auctor Thesis, quod multis rationibus probare nititur, de quibus infra dicemus. Ego verò contrâ sentio; & hæc sit prima ratio cur id, ut superfluum, rejiciendum esse contendam.

R A T I O I.

Quod de omnibus hominibus dicitur, intelligere eos in æterna veritate, quæ clarè, necessariò & immutabiliter vera sunt, id de me ipso

VII. CL. verum esse experirer, si verum esset. Ea est enim mentis nostræ natura, N. XIII. ut conscia sit se intelligere quidquid clarè intelligit.

At innumera intellexi tamquam clarè, necessariò & immutabiliter vera, neque unquam mihi conscius fui ea me videre, vel vidisse, in ipsâ, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate, hoc est, in Deo.

A me ergo obtinere non possum, ut credam ea me vidisse in ipsâ, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate, hoc est, in Deo. Quidquid ergo alii de se opinentur, conscius mihi sum multa esse clarè, necessariò & immutabiliter vera, quæ aliter videri possunt quàm in Deo. Consciens enim sum mihi multas geometricas, & arithmeticas veritates clarè intellexisse; cùm nulla subiret animum meum cogitatio de ipsâ, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate, hoc est, de Deo: sed de solâ connexionione necessariâ ideæ attributi cum idea subjecti, quæ est veritas creata in meo intellectu existens, & non in Deo. Atqui unum idemque est me de re aliquâ cogitare, & rem aliquam menti meæ conspectui præsentem esse. Ergo incommutabilis illa veritas, quæ Deus est, mentis nostræ conspectui præsens non fuit, si dum illas intellexi, conscius mihi sim nullam nequidem levissimam de illa veritate, quæ Deus est, cogitationem animum meum subiisse. At si tum mentis meæ conspectui præsens non fuit illa veritas, quæ Deus est: non ergo in illa videre potui geometricas illas veritates. Ergo persuadere mihi non possum, quidquid sibi alii persuadeant, geometricas illas veritates non nisi in primâ illa veritate, quæ Deus est, videri posse.

Sed vides, inquit, quod te videre non advertis. Hoc est recurrere ad cogitationum, de quibus non cogitatur, inane commentum, ut faciunt Molinistæ, dum gratiam suam sufficientem, quam in bonis cogitationibus sitam esse aiunt, in omnibus justorum & peccatorum tentationibus nunquam non adesse contendunt, de quo videri possunt Arnaldus in sua Dissertatione Theologica, & Wendrockius in nota 2. ad Epist. 4. Hoc vero commentum eo incredibilius in hoc negotio, quòd veritas illa incommutabilis, quæ Deus est, toties mentis meæ conspectui præsens esse debuisset, quoties intellexi duo & tria esse quinque, & similia, quia illud, ut supponunt, verum esse videre non potui nisi in illâ veritate quæ Deus est. Quid ergo incredibilius, quàm illam veritatem frequentissimè mentis meæ oculis obversari, ut in illa tamquam in objecto cognito quæcumque necessariò vera sunt, videre possim; etsi nunquam advertam vel adverterim mentis meæ oculis, illam esse præsentem, etiam tum cùm illa vera esse clarè perspexi, quæ in illa tantum videri posse possunt, ut credam. Mihi certè verissimum videtur quod ait S. Thomas: *Si accipiamus duo, quorum utrumque sit in ordine objectorum cognitionis (tunc*

part. 3.
art. 5.

1. p. qu.
87. art. 2.
ad. 3.

locus erit huic axiomati, propter quod unumquodque est tale, & illud magis; ac proinde si alterum ex his duobus propter alterum cognoscitur) illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, ut principia conclusionibus. At si tria & quatuor esse septem, verum esse non intelligitur, nisi in primâ veritate, quæ Deus est, tamquam in objecto cognito, tam illum enuntiabile quàm ipsa veritas prima, erunt in ordine objectorum cognitionis. Si ergo illud enuntiabile non cognoscitur verum esse nisi propter veritatem primam, quotiescumque perspexi illud enuntiabile esse verum, magis mihi nota esse debuit veritas prima, quàm illud enuntiabile. At mihi conscius sum sexcenties intellexisse me, necessario & immutabiliter verum esse illud enuntiabile, tria & quatuor sunt septem, cum nihil cogitarem de primâ illa veritate, quæ Deus est, ac proinde longè tum minus mihi nota esset, quàm illud enuntiabile, cujus veritas in meo intellectu existit, & non in Deo. Videre igitur mihi videor, certissimâ scientiâ, & clamante conscientia, ut alicubi ait Augustinus, nullo fundamento niti quod in Thesi propugnatur: Quæcumque necessario, & immutabiliter vera sunt, à nobis in hac vitâ constitutis videri non posse, nisi in ipsâ, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate quæ Deus est.

Objicies fortasse omnia videri in lumine rationis; & tamen necesse non est nos de lumine rationis cogitare, quotiescumque clarè aliquid intelligimus. Non igitur consequens est non videre nos in æternâ veritate quæ clarè intelligimus, quia tum de æternâ veritate non cogitamus.

Respondeo, lumen rationis sive intellectum nostrum non esse per se & necessario id quod intelligitur, sed id quo intelligitur, ut observavit S. Thomas, adeoque necesse non est, ut cum aliquid intelligimus, id in intellectu nostro tamquam in objecto cognito intelligamus, sufficit enim si illud intelligamus per intellectum nostrum tamquam per principium cognitionis: quod fieri potest, etiam si nullam cogitationem habeamus de intellectu nostro. Quia tamen intellectus noster potest etiam esse id quod cognoscitur, dum mens per cogitationem reflexam cogitationes suas agnoscit; si eo modo dicatur aliquid cognosci in intellectu nostro, tamquam in medio cognito, ut cum ad multas veritates probandas hoc axioma utitur: Quidquid clarè intelligitur in alicujus rei ideâ contineri, id potest de eâ re cum veritate affirmari: tunc manifestum est, sicut nihil dici potest in illo axioma videri, nisi de illo axioma cogitemus, ita nihil dici poterit in intellectu nostro eodem modo videri, quin per reflexam cognitionem de intellectu nostro cogitemus.

VII. CL.
N. XIII.

R A T I O II

Altera ratio ad priorem accedit. Istiusmodi enim rerum quæ ad mentem nostram pertinent, non aliunde magis notitiam haberi posse arbitror, quàm à nostrâ conscientia.

Frustra recurrimus ad veritatem æternam, quæ supra mentes nostras est, si in ipsâ mente nostrâ reperimus quidquid necessarium est, ut vera esse judicemus quæ in scientiis apodicticè demonstrantur. At rem ita se habere faciliè perspicitur, si mens nostra in se conversa quid in se agatur, dum scientias acquirimus, sedulò investigare voluerit.

1°. Et enim in se ipsa esse animadvertet multarum rerum perceptiones sive ideas, undecumque illas habuerit, ut corporis cogitationis, numerorum, totius, partis, æqualitatis, inæqualitatis. Quæ est prima mentis operatio.

2°. Animadvertet præterea, in se esse vitutem ideas illas sive perceptiones inter se comparandi, & dijudicandi, an una alteram includat vel excludat; ut dum confert ideam totius cum idea partis, faciliè judicat in ideâ totius contineri quod majus sit suâ parte? Quæ est secunda mentis operatio, in quâ propriè veritas & falsitas reperitur.

3°. Aliam virtutem quæ, ad illam accedit, in se reperiet, nempe dijudicandi an una idea aliâ includat, per comparisonem tertiæ cum utraque? Ut cum inquiri num pars omnis materiæ quantumvis exiguæ est divisibilis, assumo ideam extensæ, quam comparo cum ideis utriusque termini quæstionis, hoc pacto. Omne extensum est divisibile. Pars omnis materiæ quantumvis exigua, est extensa. Ergo pars omnis materiæ quantumvis exigua, est divisibilis. Hæc est tertia mentis operatio.

Nihil est ex istis omnibus quod ad mentem nostram non pertineat, nihil quod fingi possit in Deo tantum esse, & esse æternum ut Deus est æternus.

Atqui his tantum suppositis faciliè intelligimus, quomodo mens humana scientias apodicticas, qualis est Geometria, Arithmetica, sibi comparare possit. Totæ enim constant definitionibus, & demonstrationibus. Definitiones excitant in mente nostrâ ideas terminorum, qui ad illas scientias pertinent. Axiomata, ut totum est majus suâ parte; omnis numerus est par vel impar; cogito, ergo sum, sunt judicia quæ mens nostra format ope cognoscitivæ virtutis quam à Deo habet, ita clara, ut omnibus in confesso sit supponi posse ut per se nota: quia ut mens nostra illis sine dubitatione assentiatur opus tantum habet ut attendat ad ideas claras & simplices, quas in se ipsâ reperit, ex quarum connexionem illa judicia efformata sunt: ad se, v. g. conversa esse nequit ut cogitantem actu, quin

se simul apprehendat ut existentem. Quæ autem ibi veritas nisi creata, VII. Cl. & quæ in mente meâ sit, non supra mentem meam: ideæ in mente mea N. XIII. sunt, connexio illarum à mente mea fit, ut & assensus quo illi connexioni adhæret.

Superfunt theorematum, quæ non ita clara sunt, ut primo intuitu mens mea iis possit sine dubitatione assentiri: sed per virtutem quam à Deo accepit unum ex alio inferendi, de illis iudicat, & vera esse conspicit, non in æternâ veritate quæ supra mentes nostras sit, sed in creatâ quam apud se jam habet, distinctionum & axiomatum veritate. Utraque ergo veritas tam axiomatum quam theorematum creata est, & in mente nostrâ residet, sed una ab alia dependet, & una in alia quodammodo videtur... Theorematum enim perspicuitatem suam ab axiomatum perspicuitate mutuatur.

Absit verò ut non agnoscam omnem cognoscendi virtutem, & aliud ex alio inferendi, quam in mente meâ esse animadverto, à Deo esse, & lumen rationis quo omnia video, esse *participatam similitudinem luminis increati*, ut agnoscit S. Thomas. Verùm quid hoc sibi vult, nisi mentem nostram non à se, esse, sed à Deo, adeoque creatam, non increatam. Sed tantum abest ut hinc colligi possit, mentem nostram videre in lumine increato, quod per lumen rationis à Deo acceptum videt, ut contrarium inde sequatur. Nam lumen participatum à lumine increato, eo ipso quo participatum est, creatum est, non increatum. Alioquin dici posset lapis esse summum ens, quia est ens participatum à summo ente.

Non video igitur qui mihi persuaderi possit, illa quæ recensui (in quibus nihil deprehendo quod non in mente meâ sit & creatum) non sufficere ad scientias apodicticas mihi comparandas; sed requiri præterea, ut, quæ in illis vera sunt, videam in illâ, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate.

R A T I O I I I.

Non videtur Augustinus censuisse quæcumque vera sunt, in æternâ, quæ supra mentes nostras est, veritate videri; sed ea tantum quæ necessario, & immutabiliter vera sunt: quod patet ex eo, quod ait Lib. IV. de Trinitate. C. XVI. *Numquid quia Philosophi documentis certissimis persuadent æternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in illis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quot sunt animalium genera, quæ semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quæserunt?*

At veritates contingentes, quas ex historiâ discimus, v. g. Alexandrum VII. successisse Innocentio X., Clementem IX., Alexandro VII., Cle-

VII. CL. mentem X, Clementi IX, Innocentium XI, Clementi X, non minus N. XII. sunt apud Deum in primâ veritate, quàm veritates scientiarum quæ dicuntur necessariæ.

Nulla ergo idonea ratio afferri mihi posse videtur, cur veritates contingentes in prima veritate quæ Deus est, non videantur; veritates autem scientiarum, non nisi in primâ veritate quæ Deus est, videri possint.

A R T I C U L U S V.

Solvuntur objectiones, quæ probare videntur veritatem in quâ videmus quæ necessariò & immutabiliter vera sunt, esse Deum.

Agnoscent omnes Deum esse primam & supremam veritatem, & è converso primam & supremam veritatem esse Deum. Id à nobis jam concessum est in Art. II. Coroll. VII. Præterea Deus est summa veritas, cum veritas sumitur pro veracitate, & verus pro veraci.

Itaque ad rem non faciunt multa Augustini loca, in quibus veritatem alloquitur ut Deum, vel ut Verbum divinum.

Id unum quæritur, an Deus, qui est in se prima & summa veritas, & in quâ fatentur omnes plurimas veritates videri posse, dum clarè videtur, sicut videtur à Beatis, sit etiam nobis in hac vita constitutis, id in quo videre nobis necesse sit, quæcumque sunt clarè & immutabiliter vera?

Multæ ad id probandum rationes afferri solent, quæ, fateor, me olim moverunt, sed quas postea penitius examinatas, non eam vim habere perpexi ut me ad eam sententiam amplectendam impellerent, quæ alias ob causas parum mihi probabilis visa est.

O B J E C T I O I.

Si ambo videmus verum esse quod dicis, & ambo videmus verum esse quod dico, ubi quæso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate. At solus Deus supra mentes nostras est. Ergo illa incommutabilis veritas Deus est.

R E S P O N S I O

Nec ego in te, nec tu in me id videmus, fateor; sed nego inde sequi quòd id videamus in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate

veritate. Uterque enim nostrum in sua mente id videt: ego in mea, tu VII. CL. in tua. Et si plurimos discipulos magister exortetur ut unusquisque apud N. XIII. se dicat: *Ego cogito, ergo ego existo*: & unusquisque serio expendat num falsum id esse possit, omnes prospicient id esse verissimum. Sed ubi unusquisque videt hanc veritatem nisi in sua mente; quæ in se conversa clarissimè videt, & se cogitare, & fieri non posse, ut non sit dum cogitat? Si item ab illis petat: *Num totum sit majus sua parte*? Omnes unà voce respondebunt majus esse, nec unus in alio id videbit, nec in ipsa, quæ supra omnium mentes sit, veritate, sed unusquisque in sua mente inesse percipit ideas totius & partis, in quibus contineri faciliè videt, totum esse majus sua parte.

O B J E C T I O II.

Nihil est majus mente humanâ nisi Deus. Sed veritas est major mente humanâ, alioquin mens judicaret de veritate: nunc autem omnia judicat secundum veritatem, & non secundum se ipsam. Ergo veritas secundum quam judicat Deus est.

R E S P O N S I O.

Multis exemplis ostendi potest hoc argumentum nihil probare, quia nimis probat.

Leges humanæ, quibus ea constituuntur quæ lege naturali determinata non sunt, ut quomodo dividenda sit hæreditas inter liberos, an æqualiter inter omnes, an inæqualiter, vel pro sexus diversitate, vel ex primogeniti prærogativâ, vel pro parentum arbitrio, sunt opus mentis humanæ: & tamen ubi semel latæ sunt, non de illis, sed secundum illas judicare homines debent. An hinc concludes leges illas humanas, ubi semel latæ sunt, esse quid majus mente humanâ, & proinde Deum esse, quia nihil est majus mente humanâ nisi Deus?

Veritates contingentes, fatente Augustino, non in æternis rationibus videntur, sed per historiam discuntur. Attamen cum de illis certiores facti sumus, non de illis, sed secundum illas judicamus. Ut cum maritus per mortem uxoris scit se cœlibem esse factum, non judicat de illâ veritate, *sui cœlebs*, sed secundum illam veritatem vitam suam componit. Hinc-ne concludes veritatem illam Deum esse?

Regulæ sermonis humani, quibus sit ut quædam nomina sint generis masculini, alia feminini, usu discuntur, & nemo illas dixerit in æternâ veritate videri. Qui tamen illas novit non de illis, sed secundum illas

VII. Cl. judicat. Non enim mihi licet, quasi judicans de regulâ & illam corrigens, dicere, *bonus arbor*, sed secundum regulam, *bona arbor*. An hinc consequens erit has regulas esse quid majus mente humanâ, & proinde esse Deum?

Ad singulas verò argumenti partes sic respondendum.

1. p. qu. 16. art. 6. ad. 1. Ad majorem. Concedi non debet nisi intelligatur de *re subsistenti*, & de eo quod sit majus mente humanâ, non secundum quid tantum, sed absolute. At cum judico totum esse majus suâ parte, veritas istius enuntiabilis non est quid subsistens à meâ mente distinctum, sed est tantum conformitas judicii mentis meæ cum re de quâ judicat, quæ conformitas non potest esse quid majus mente meâ, nisi fortè secundum quid, quâ ratione scientia dici potest secundum quid major mente, quia mens docta major secundum quid semet indoctâ dici potest.

Ad minorem. *At veritas est major mente humanâ*: distingo, secundum quid, esto: absolute & tamquam quid subsistens, nego.

Ad assumptionem minoris: Mens non judicat de veritate, sed secundum veritatem. Ad summum hinc tantum probari posset, veritatem esse non absolute, sed tantum secundum quid mentem majorem.

Nego igitur hinc concludi ullatenus posse Deum esse veritatem secundum quam judicamus. Neque enim Deus est, quod non est quid subsistens, neque majus mente nostrâ nisi secundum quid.

O B J E C T I O III.

Quod est ubique & semper, Deus est, quia Deo proprium est esse immensum & æternum. Sed veritas quâ mens nostra videt duo & tria esse quinque, totum esse majus suâ parte, est semper & ubique. Ergo illa veritas Deus est.

R E S P O N S I O.

Ad majorem respondeo cum D. Thoma: *Aliquid esse semper & ubique potest intelligi dupliciter. Uno modo quia habet in se ut se extendat ad omne tempus & ad omnem locum, sicut Deo competit esse ubique & semper. Alio modo quia non habet in se quod determinetur ad aliquem locum, vel tempus. Et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse ubique, & semper, in quantum universalia abstrahuntur ab hic, & nunc. Quod ergo priori modo est ubique, & semper, concedo Deum esse: quod tantum posteriori, nego esse Deum: alioqui totum, triangulum, quadratum universaliter considerata Deus essent.*

Ad minorem. Observandum est veritatem propriè dictam, & secundùm VII. Cl. propriam rationem esse tantum in intellectu. Cùm ergo unusquisque nos- N. XIII trum judicat duo & tria esse quinque, & totum majus esse suâ parte, veritas quæ tum est in nostrâ uniuscujusque mente, non potest esse ubique & semper priori modo, qui soli Deo competit, sed solum posteriori: quia quocumque tempore, & in quocumque loco sit qui ita judicat, clarè videt duo & tria esse quinque, & totum esse majus suâ parte. Non ergo inde concludi potest veritatem illam esse Deum.

O B J E C T I O I V.

Quod propter se amandum est Deus est: veritas propter se amanda est; ergo veritas Deus est.

R E S P O N S I O.

Ad majorem. Duobus modis aliquid à nobis propter se amatur: propriè, & impropriè. Propriè, cùm aliquid amatur tamquam finis noster ultimus, cui adhærentes beati sumus. Impropriè, cùm aliquid amatur, & quæritur tamquam id quo fini nostro adhæremus. Solus Deus propter se amandus est priori modo. Sed posteriori, & minus propriè mentis nostræ actiones, ut amor Dei, visio Dei, contemplatio Dei dici possunt propter se amari, quia amantur & quærentur non propter commodum nostrum, sed tamquam id quo Deo tamquam ultimo fini nostro adhæremus, minus perfectè in hac vita, perfectiùs in alterâ.

Ad minorem distingo. Veritas increata quæ est in intellectu divino, cùm sit ipse Deus, propter se amanda est, tamquam id quod propriè propter se amatur. Veritas creata, quæ in intellectu nostro est, rursus distinguenda. Veritas quæ circa Deum versatur, quæ ad Deum ducit, & quæ charitatis individua comes est, quia non amatur quod prorsus ignoratur, impropriè propter se amari potest, ut charitas, & amor Dei: sed Deus non est quod hoc tantummodò propter se amatur. Illam verò veritatem quæ ad naturales scientias pertinet, quales sunt Arithmetica, Geometria, &c. non supponi debet, sed probari eam esse propter se amandam, non solum impropriè, sed propriè, ut inde concludi possit. *veritatem illam esse Deum.* At quâ ratione id probabitur, nisi per principii petitionem; supponendo nimirum quod est in quæstione, præter veritatem creatam, quæ in mente nostra est dum judicamus duo & tria esse quinque, totum esse majus suâ parte, omne triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis, etiam præterea requiri veritatem quæ suprâ

VII. CL. mentes nostras sit, & à mente nostrâ omnino distincta sit, quam nullus
N. XII. Geometra hæcenus advertit intellectui suo præsentem fuisse, quantumvis attentè veritates illas geometricas specularetur.

Ego verò tantùm abest ut credam veritates geometricas propter se amandas esse, ut nisi propter aliud amentur, sine aliquo vitio curiositatis amari posse non existimem. Unde mihi videtur istud argumentum hoc modo posse retorqueri.

Si veritates geometricæ Deus essent, possent & deberent ab homine Christiano propter se amari. Atqui illæ veritates ab homine Christiano propter se amandæ non sunt, sed propter alium finem. Ergo ab omni specie veritatis alienum est veritates geometricas Deum esse.

Item. Quia Deus propter se amandus est, non potest nimium amari. Unde pervulgata S. Bernardi sententia: Modus amandi Deum est amare sine modo. Atqui veritates geometricæ similesque possunt nimium amari. Ergo veritates Geometricæ similesque non sunt Deus, nec propter se amandæ sunt, sicut propter se Deus amatur.

A R T I C U L U S VI.

De ratione cujusque virtutis. An & quatenus æterna sit, & Deus ipse?

Contendit Auctor Theseos, circa quamlibet virtutem duo considerari posse, virtutem ipsam quæ est mentis nostræ affectio, modus sive sic se habentis: & rationem aliquam æternam ipsi correspondentem.

Potest concedi hoc. Sed hinc concludi non posse quod probare vult Auctor Thesis, eo ipso quo amatur aliqua virtus, puta castitas, Deum amari: facile intelliget qui observaverit quàm id latè pateat: Nulla est enim creatura, nullus non vitiosus creaturæ modus, de quo idem dici non possit.

Quis enim dubitet dici posse de sole, duo circa illum considerari posse: solem ipsum qui à Deo creatus est: & æternam rationem soli ipsi in Deo respondentem. Cum enim omnia (ut inquit Augustinus lib. 83. qu. 46.) ratione sint condita, nec eadem ratione homo, quàm equus, hæc enim absurdum est existimare; restat ut singula propriis sint condita rationibus, quæ in divinâ intelligentia continentur.

Quidni etiam de sanitate vel de pulchritudine corporeâ idem dici queat, quod de virtute: quòd duo circa utramque considerari possint, sanitas vel pulchritudo ut est modus & affectio corporis, & æterna ratio ipsi

in Deo respondens? Unde dicit Augustinus de pulchritudine operum arte VII. Cl. factorum. *Quoniam pulchra trajecta per animas in manus artificiosas, ab illa pulchritudine veniunt quæ super animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte.* N. XIII.

Videsis nunc an de sole, de sanitate, de pulchritudine corporeâ concludi possit, quod de virtute concludit Auctor Thesis?

Qui solem adorat, quæ fuit olim Persarum religio, æternam rationem solis adorat. Æterna autem ratio solis Deus est: ergo Persæ solem adorantes Deum adorabant.

Qui amat sanitatem, æquè cenferi potest amare æternam rationem sanitatis, ac ille qui amat aliquam virtutem, eo ipso censetur amare æternam rationem illius virtutis.

At ratio æterna sanitatis Deus est. Ergo qui amat sanitatem Deum diligit.

Qui amat pulchritudinem sive mulierum, sive operum arte factorum, amat æternam rationem illius pulchritudinis quæ Deus est, non minus quam æterna ratio alicujus virtutis. Quare, sicut dicit Augustinus, *Deum esse castitatem, cujus participatione casta sunt animæ*: dicit etiam, *Deum esse pulchritudinem, cujus participatione pulchra sunt omnia quaecumque pulchra sunt.* Ergo qui diligit quamcumque pulchritudinem, etiam corpoream, Deum diligit. De Gen. ad Litt. Imp. cap. 16.

Has tres argumentationes vitiosas esse nemo non videt. At vitiosæ esse non possunt, quin etiam vitiosa sit illa quâ concludit Auctor Thesis, *amari Deum dilectione saltem imperfectâ ab eo qui amat castitatem, quia qui amat castitatem eo ipso amare censendus est rationem æternam castitatis, quæ ratio æterna esse non posset, nisi esset Deus.*

Unde ergo fallacia istiusmodi argumentationum? Ex æquivocatione istarum vocum: *ratio æterna* vel solis, vel circuli, vel cujusque numeri, vel sanitatis, vel pulchritudinis, vel alicujus virtutis.

In istis enim locutionibus vox *ratio*, primariò significat naturam, essentiam cujuslibet rei, sive id quo res quælibet est id quod est, quod antiqui Theologi barbaro vocabulo appellabant *quidditatem rei*, estque id quod uniuscujusque rei definitione significatur.

Quid est ergo ratio circuli? Id in quo consistit natura & essentia figuræ corporeæ, quæ appellatur circulus. Quid ratio sanitatis? Id in quo consistit dispositio corporis animalis, quam sanitatem homines appellant. Idemque dicendum de ratione pulchritudinis corporeæ, & de ratione virtutis. Itaque quæ sit ratio virtutis tradunt Theologi, dum illam definiunt: *Bona, qualitas mentis, quâ rectè vivitur, &c. quâ nemo malè utitur.* Quæ definitio, non ad rationem æternam virtutis quæ in Deo sit, sed ad virtutem quæ in nobis est sine dubio refertur.

VII. CL. Est hac de re locus Augustini notatu dignus in lib. 83. qu. 48. cùm
N. XIII. de rationibus æternis quæ in Deo sunt, accuratè disputasset in qu. 46.

“Credibilium, inquit, tria sunt genera. Alia sunt quæ semper creduntur, & nunquam intelliguntur. Sicut est omnis historia temporalia & humana gesta percurrentes. Alia quæ mox ut creduntur, intelliguntur: sicut sunt OMNES RATIONES HUMANÆ, vel de numeris, vel de quibuslibet disciplinis. Tertium quæ primùm creduntur, & postea intelliguntur. Qualia sunt ea quæ de divinis rebus non possunt intelligi nisi ab his qui mundo sunt corde, quod sit præceptis servatis quæ de bene vivendo accipiuntur”.

Rationes quarumcumque virtutum moralium, secundùm quas judicamus quid unicuique virtuti conveniat, non sunt alterius generis quàm rationes numerorum & magnitudinum, quæ traduntur in Arithmetica, & Geometria. At agnoscit Augustinus has postremas rationes esse *rationes humanas*: sunt igitur etiam *rationes humanae*, secundùm quas de unaquaque virtute judicamus.

Verùm, inquires, hæ rationes vel circuli, vel sanitatis, vel pulchritudinis, vel virtutis, dum considerantur ut res certæ, vel modi, sunt extra Deum, sunt quid distinctum à rationibus earumdem rerum quæ sunt in Deo: sunt enim æternæ quæ sunt in Deo. Quidquid autem est extra Deum, æternum non est nec immutabile.

Jam professus sum me non negare quin rationes rerum creatarum, quæ sunt in Deo, sint omnino distinctæ à rationibus rerum creatarum, prout sunt extra Deum. Sed gratis assumitur priores illas æternas dici non posse, sed tantùm posteriores. Essentiæ enim rerum materialium, ut essentia circuli, vel trianguli, sunt suo modo æternæ, quia attributa essentialia attribuuntur subjectis independentem ab omni tempore; sed longè alio modo æternæ sunt, quàm Deus; non solum quia Deus est subsistens, nihil autem subsistens præter Deum est quod sit æternum, sed præsertim quia Deus ideò est æternus, quia cùm sit à se, habet necessariam existentiam, & à suâ essentiâ nullatenus diversam. Essentiæ autem rerum creatarum æternæ tantùm dicuntur quatenus considerantur ut possibiles, non ut existentes. Implicat autem contradictionem aliquid possibile considerari ut æternum eâ æternitate quæ soli Deo competit, quia esse à se, & esse possibile adversà inter se fronte pugnant.

Cùm ergo sint duplicis generis rationes æternæ: Alie humanæ ut de numeris, vel de quibuslibet aliis disciplinis, qualis est disciplina morum: quæ quidem rationes æternæ dicuntur, non propriè, sicut Deus, sed eo modo quo universalia dicuntur æternæ: Alie autem divinæ illis respondentes, quæ sunt in mente creatoris, & æternæ sunt ut Deus: quia quid-

quid in Deo est, Deus est; hinc fit ut fallaces sint argumentationes VII. CL.
quas expendimus. N. XII.

Nam major quæ talis est (qui amat castitatem amat æternam rationem castitatis) nullam habet verisimilitudinem, nisi intelligatur de ratione castitatis quæ est in anima personæ castæ, & quæ definiri potest, *Voluntas firma & constans continendi se ab obscenâ voluptate*, vel ab omni abfolute, si sit cœlebs; vel ab omni non conjugali, si sit matrimonio junctus, Certum enim est amari non posse castitatem, nisi ametur ratio, natura, & essentia castitatis, quæ illâ definitione significatur. Nihil contra ab omni probabilitate magis alienum, quàm non posse amari castitatem, nisi ametur æterna illa ratio castitatis quæ in Deo est, de quâ è mille castissimis mulieribus christianis vix ulla quidquam inaudit.

Minor autem (atqui ratio æternæ castitatis Deus est) falsa omnino esset, nisi de æternâ, quæ in Deo est, ratione intelligeretur.

Ergo, ut aiunt in scholis, quatuor sunt in hoc syllogismo termini, vel major ab omni vèri specie aliena est. Cætera plana sunt: hoc ultimum probandum restat. si in dubium vocetur, hoc est, si quis adhuc velit contendere, ut quis amet castitatem, necessarium esse non solum ut amet quicquid requirit ratio, natura, & essentia castitatis, prout in anima personæ castæ est, sed ut amet præterea rationem æternam castitatis quæ in Deo est. At quàm id sit improbable multis argumentis palam fiet in articulo sequenti.

A R T I C U L U S VII.

Propositionem illam, Qui amat castitatem, amat rationem æternam castitatis, veram esse non posse, si intelligatur de ratione castitatis quæ in Deo est.

1. **R**Estè observat S. Thomas: rationes æternas quæ in Deo sunt, à nobis non videri quoadmodum in hac vitâ sumus, sed tantum à Beatis qui Deum clarè vident. Certè exceptis Theologis, aut Philosophis, reliqui omnes Christiani, & maxime mulieres, quantumvis piæ, æternas illas rationes quæ in divinâ intelligentiâ continentur, penitus ignorant, qui verò aliquid de his inaudierunt, non nisi generalem tactum, & confusam earum notitiam habent, quam Metaphysici ratiocinando collegerunt, non quodpallas unquam ex illis æternis rationibus mente perspexerint. Qui enim novit Deum regum omnium esse causam, & eas non casu & for-

VII. Cl. tuitò, sed ratione condidisse, hinc facile concludit cum Augustino, re-
 N. XIII. rum omnium rationes æternas in intelligentiâ divinâ contineri, sed non
 propterea rationes illas, quatenus in Deo sunt, prospicere potest, nec
 unam ab aliâ discernere. Tantum ergò abest ut quid sit circulus vel ellip-
 sis ab illis rationibus æternis ediscere possim, ut non aliunde conjectare
 queam esse illas rationes in Deo, quàm quia mihi nota est ratio, natura
 & essentia circuli & ellipsis, quatenus sunt extra Deum, ut pote modi
 extensionis: unde conjicio rationes illas, quas studio addidici, *Habere*
in Deo rationes aliquas æternas sibi correspondentes, ut dicit Auctor Thesis.
 Quamdiu ergo in hac vitâ sumus, potiori jure dici potest rationes increa-
 tas videri à nobis in creatis, quàm creatas in increatis.

2. Quidquid hætenus dixi, exemplo clarescet. Cùm video tabellam
 eleganter depictam, facile mihi in mentem venit, quidquid artificii est
 in hac tabella priùs fuisse in animo pictoris. Ideone quis mihi meritò
 dicere queat: Ergo artificium quod adeo miraris, melius in animo pictoris
 videre poteris, quàm in tabella. Quid enim ego ad illum monitorem?
 Bene moneres, inquam, si anîmus pictoris ita mihi probè notus esset, ut
 meus notus est mihi. Sed cùm generatim tantùm sciam hujus tabellæ
 artificium objectivum & ideale, ut ita dicam, priùs fuisse in intellectu
 pictoris quàm in tabella; quale autem & quanti pretii, conjectare non
 possum nisi ex tabellâ quàm video. Et non satis sanum me esse arbitra-
 rer, si in artificiosa pictoris ideâ, quam prospicere non valeo, tabellæ
 artificium videre velim, cùm illud mihi probè cognitum esse possit, etsi
 de illâ pictoris ideâ nihil cõgitem; illâ verò ideâ vel omninò mihi igno-
 ta, vel eatenus tantum nota est, quantum mihi datur conjicere ex pictura
 quam cerno.

Hæc autem ad rationes æternas, quæ in Deo sunt, non agrè trans-
 ferri queunt. Ambigo utrum sol sit major terra, vel terra major sole.
 Consule, inquires, æternas solis, & terræ, quæ in Deo sunt, rationes:
 in iis enim certò deprehendes quæ sit ratio, quoad magnitudinem, solis
 ad terram. Ego verò libenter facerem si hoc in mea esset positum
 potestate; sed cùm tantæ visioni me imparem sentiam, alia tentanda
 via est. Ex defectibus lunæ deprehenditur umbra terræ conicam esse,
 eaque umbrâ totum lunæ corpus aliquando obscurari. Inde certissimâ
 conjecturâ assequi possumus, terram sole esse minorem, & lunâ majorem.
 Quod profectò ab æternis quæ in Deo sunt solis & terræ rationibus
 nunquam discere potuissim. Non ergo quales sunt creature per illas
 rationes novimus, sed quales sint in Deo istæ rationes, & quod in illis,
 v. g. sol sit major terrâ, & terra major lunâ, ex rerum creaturarum, quæ
 aliunde habemus, notitiâ conjicimus. Quæ de re egregia est Sancti Aug-
 gustini

gustini locus in lib. 5. de Gén. ad Litteram, novæ editionis, n. 28. VII. Cl. N. XIII.
Cum ergo, inquit, aliter se habeant omnium creaturarum rationes incommutabiles in Verbo Dei: aliter illa ejus opera à quibus in die septimo requievit: aliter ista quæ ex illis usque nunc operatur: horum trium hoc quod extremum posui, nobis utcumque notum est per corporis sensus, & hujus consuetudinem vitæ. Duo verò illa remota à sensibus, & ab usu cogitationis humanæ, prius ex divinâ auctoritate credenda sunt; deinde per hæc quæ nobis nota sunt utcumque noscenda, quando quisque magis minusque potuerit pro suæ capacitatis modo, divinitus adjutus ut possit. Sic enim legendum ex optimæ notæ codicibus: non ut in editionibus vulgatis. Divinitus adjutus internis externisque rationibus ut possit. Glossema sapit additamentum illud, internis, æternisque rationibus, quibus sublati multò melius fuit oratio. Verùm veteri retentâ lectione, illud ad pios tantum homines, non ad plerisque omnes passim pertineret. Observandum verò quod docet Augustinus, rationes illas incommutabiles quæ in verbo Dei sunt, remotas esse ab usu cogitationis humanæ; at quomodo remotæ essent ab usu cogitationis humanæ, si quæcumque sunt necessariò & immutabiliter vera, in illis rationibus æternis videre nos necessum esset. Addit, quæ ad illas rationes attinent, prius ex divinâ auctoritate credenda esse, deinde per hæc quæ nobis nota sunt utcumque noscenda. Quo confirmatur quod demonstrandum susceperam, non per rationes æternas nosci à nobis opera Dei, sed per ea quæ aliunde novimus de operibus Dei, nosci utcumque à nobis rationes æternas.

3. A tenerâ ætate pueri & puellæ docentur, mentiri eum qui dicit quod scit esse falsum; turpè autem esse mentiri, & laudabile non mentiri, & Deum vetuisse ne mentiremur. Supponamus nunc puellam 12. aut 13. annos natam à pia matre sic educatam à mendacio ita abhorrere, ut malit fateri se clam aliquid comedisse quàm culpam suam mendacio tegere. Quisquamne sibi seriò persuadebit id fieri non posse nisi videat in rationibus æternis, quæ in Deo sunt, turpe esse mentiri, nec ab illa veracitatis virtutem diligi posse, quin eo ipso diligat æternam veracitatis rationem quæ Deus est? Unde ergo, inquires, id sibi persuasit? Quia credidit quod sibi à piis parentibus sæpissimè dictum est, turpe esse mentiri, idque à Deo vetitum. Atqui, ut omnibus in confesso est, aliud planè est aliquid credere alienâ auctoritate motum, sive divinâ sive humanâ; aliud, id intelligere in ipsis rerum rationibus creatis, aut increatis. Quare certissimum est, eos saltem quos, ut ait Augustinus, *credendi simplicitas tutissimos facit*, vitia fugere, & virtutes amplecti, non quia videant in rationibus æternis, de quibus nihil unquam inaudierunt, vitia

VII. Cl. esse fugienda, & virtutes amplectendas, sed quia, divinâ eos adjuvante gratiâ, firmiter crediderunt, utrumque à Deo esse revelatum. Falsa igitur est & ab omni specie veritatis aliena, major syllogismi propositio quam examinamus, quæ universalis esse debet: si quis amat aliquam virtutem, eo ipso diligere rationem æternam illius virtutis quæ in Deo est.

4. Cùm Augustinus dogmaticè de virtute disputat, non æternam virtutis rationem quæ in Deo sit & quæ Deus sit, eo nomine designat, sed virtutem ipsam, quæ est bona qualitas quâ nemo malè utitur, vel quæ bonum habentem facit, & actum ejus bonum.

In lib. 4. de Civit. Dei c. 20. docet contra Gentiles virtutem non esse adorandam ut Deum. *Virtutem quoque Deam fecerunt, quæ quidem si Dea esset, multis fuerat præferenda. At nunc quia Dea non est, sed donum Dei est, ipsa ab illo impetretur à quo solo dari potest, & omnis falsorum Deorum turba vanescet.*

Si qui amat virtutem amat Deum, quia amat æternam virtutis rationem quæ Deus est, quidni eandem ob causam posset coli ut Deus? At negat Augustinus virtutem colendam esse ut Deum, quia non est Dea, sed donum Dei quod ab illo impetrare debemus, à quo solo dari potest. Quod autem à Deo datur, in nobis est, & est quid omnino distinctum ab æternâ ratione quæ in divinâ intelligentia continetur. Nihil ergo magis dignum homine Christiano, quàm ut quamlibet virtutem, castitatem, sobrietatem, humilitatem amet, & amplectatur ut donum Dei, pro illo dono gratia agat, & illius doni usum ad Deum referat, etsi nullatenus cogitet de illius virtutis æternâ in Deo ratione.

In eodem opere lib. 19. c. 25. ut Stoïcos refelleret qui summum bonum hominis in virtute collocabant, negat virtutem ad seipsam referri debere; adeoque summum bonum non esse. *Nam licet, inquit, à quibusdam tunc veræ & honestæ putentur esse virtutes cum ad seipsas referuntur, nec propter aliud expetuntur, etiam tunc inflatæ ac superbiæ sunt, & ideo non virtutes sed vitia judicanda sunt.* Enimvero si tunc tantum verè amaretur virtus, cùm amatur æterna ratio virtutis quæ in Deo est, quidni propter se amaretur, cùm æterna illa ratio Deus sit qui propter se amandus est.

Lib. 4.
cont. Jul.
c. 3.

Multum hanc materiam illustrabit quod docet Augustinus in unaquaque virtute duo considerari debere *officium, & finem.* Noveris, inquit, *non officiis sed finibus à vitiis fecernendas esse virtutes. Officium est autem quod faciendum est, finis verò propter quod faciendum est. Cùm itaque facit*

*homo aliquid, ubi peccare non videtur, si non propter hoc facit propter VII. CL.
quod facere debet, peccare convincitur. N. XIII.*

Concedit autem Juliano Augustinus in gentilibus esse posse officia virtutum, quæ sint ex se opera bona, sed quæ à gentilibus malè fieri contendit. “Ecce, inquit, eadem commemoro quæ ipse posuisti: si gentilis, » qui non vivit ex fide, nudum operuerit, periclitantem liberaverit, agri » vulnera foverit, divitias honestæ amicitia impenderit, ad testimonium » falsum nec tormentis potuerit impelli; quæro abs te utrum hæc OPERA » BONA bene faciat an malè? Si enim, quamvis bona, malè tamen facit, » negare non potes eum peccare qui malè quodlibet facit”.

Probat autem Augustinus bona illa opera seu officia virtutum à gentilibus malè fieri, *quia non propter hoc ab illis fiunt propter quod fieri vera sapientia præcipit*, hoc est, propter Deum. Unde concludit hoc caput egregiâ illâ sanctissimâque sententiâ: *Amor Dei quo pervenitur ad Deum, non est nisi à Deo Patre per Jesum Christum cum Spiritu Sancto. Per hunc amorem Creatoris bene quisque utitur creaturis; sine hoc amore Creatoris nullus quisquam bene utitur creaturis.*

Finis igitur, quò referri debent omnia virtutum officia, ut sint veræ virtutes, est Deus propter se dilectus. Quod docet etiam S. Thomas 2. 2. qu. 23. dum Art. 7. negat *sine charitate ullam esse posse veram virtutem*. Et Art. 8. demonstrat, *charitatem formam esse omnium virtutum: quia in moralibus formæ actus principaliter attenditur ex parte finis. Per caritatem verò ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem.*

Multa hinc consuetudina notari possunt. I. Varia esse virtutum moralium officia, secundum uniuscujusque virtutis objectum; unicam verò formam, nempe caritatem, quæ varia illa officia ad unum finem referat, nempe Deum propter se dilectum.

2. Officia illa virtutum esse actus humanos, ut nudum operire, periclitantem liberare, &c., quæ ab infidelibus nullâ prorsus veri Dei cognitione præditis fieri possunt, & quæ, etiam dum ab illis fiunt, sunt in se opera bona, sed malè facta, ideoque peccata, defectu relationis ad debitum finem.

3. Finem illum esse amorem Creatoris quo quisque bene utitur creaturis, & sine quo nullus bene utitur creaturis.

4. Nihil ergo aliud necessarium est, ut aliquis habeat aliquam veram virtutem, quàm officium unicuique virtuti proprium, & finis ad quem illud officium referri debet, qui est Deus per se dilectus. Atqui ad neutrum requiritur ut attendat ad æternam illius virtutis rationem quæ in

VII. CL. Deo est; non ad officium, cum nihil aliud sit quam actus aliquis humanus rectæ rationi conformis, ut nudum operire, esurientem alere, periclitanti subvenire præsertim innocenti; quæ omnia fieri posse fatetur Augustinus ab Ethnicis sine ullâ Dei cognitione: Neque etiam ad finem quò illud officium referri debet; finis enim ille est Deus propter se dilectus, qui est objectum caritatis.

At nemo dixerit ut Deus diligatur verâ & christianâ caritate, requiri ut diligatur sub alia consideratione, quàm ut est cum Filio & Spiritu Sancto rerum omnium Creator æternus, omnipotens, & omniscius: ut patet ex Augustino qui vocat amorem illum quo bene quisque utitur creaturis, amorem Creatoris. Non ergo requiritur ad finem debitum cujuscumque virtutis christianæ, ut Deus diligatur sub illâ consideratione metaphysicâ omnibus fere Christianis ignotâ, secundum quam habet in suâ divinâ intelligentiâ æternam illius virtutis rationem.

Accedit quòd si hoc necessarium esset, ut officium cujusque virtutis ad finem ultimum, ut par est, referretur, non una esset forma omnium virtutum, nempe caritas, sed unaquæque sua sibi forma esset, quia ad peculiarem sibi præstitutum finem se ordinaret; non ad communem omnium virtutum finem ordinaretur à caritate.

A R T I C U L U S VIII.

Expenditur cui usui esse possit metaphysica illa consideratio æternarum in Deo rationum.

HActenus ostendisse mihi videor ad nullam virtutem vel habendam vel exercendam necessarium esse, ut quis attendat ad æternas quæ in Deo sunt, virtutum illarum rationes. Fateor tamen, si quis longâ meditatione considerationem illam de æternis illis rationibus sibi familiarem fecerit, posse inde hunc fructum capere, ut ex officio cujusque virtutis specialem de Deo cogitandi occasionem arripiat. Sed id ipsum consequi poterit ex inspectione omnium creaturarum, quarum æquè ac virtutum æternæ rationes in Deo sunt.

Dum solem aspiciet, vel de sole cogitabit, erit ei frequenter illa cogitatio gradus ad meditandum, quidquid in sole miramur, excellentius & eminentius in æternâ solis ideâ contineri. Idem ei contingere poterit dum de circulo, vel de triangulo philosophabitur. Imò: quidquid pul-

chri illi occurret; sive naturâ sive arte, ut pulchritudo formosæ mulie- VII. CL/ ris, magnifici palatii, loci amœni, elegantis supellectilis; egregiarum N. XIII. picturarum, non infrequenter ad æternam pulchritudinis rationem animum transferet, cujus participatione pulchra sunt quæcumque pulchra sunt.

Sed cave ne credas id omnibus hominibus contingere, quasi ex naturali quodam nexu inter res creatas quas mente conspiciamus, & æternas illarum rationes quæ in divinâ intelligentiâ continentur. Quotus enim quisque est, qui videns aliquod pulchrum horologium, & ingeniosissimè elaboratum, exclamet cum Augustino, pio pulchritudinis illius amore captus: *Quoniam pulchra trajecta per animas in manus artificiosas, ab illâ pulchritudine veniunt, quæ super animas est, cui suspirat anima mea nocte, & die.*

Multum ergo diversæ sunt duæ illæ propositiones, & multum distinguendæ.

1. Fieri potest ut quis dum attendit ad rationem, naturam, essentiam, trianguli, circuli, pulchritudinis corporeæ, virtutis alicujus, ut castitatis, subinde animum transferat ad considerandas rerum illarum rationes æternas quæ in Deo sunt.

2. Fieri non potest ut quis attendat ad rationem; naturam, essentiam, trianguli, circuli, pulchritudinis corporeæ, virtutis alicujus, ut castitatis, quin eo ipso mentem convertat ad æternas rerum illarum rationes quæ in Deo sunt.

Posterior illarum propositionum universalis est, & esse debet, ut quidquam ex illâ concludatur in Thesi. Demonstrasse autem mihi videor illam sic generatim sumptam, ab omni specie veri esse alienam.

Prior verò particularis, nec vera nisi in paucis, ut ipse Augustinus agnoscit lib. 83. Qu. qu. 46. Locum integrum adscribam, quia multa inde erui possunt ad hanc disputationem illustrandam idonea.

“Sunt ideæ principales formæ quædam, vel rationes rerum stabiles
” atque incommutabiles, quæ ipsæ formatae non sunt, ac per hoc æternæ
” ac semper eodem modo sese habentes quæ in divinâ intelligentiâ conti-
” nentur. Et cum ipsæ neque oriantur neque intereant, secundum eas ta-
” men formari dicitur omne quod oritur & interire potest, & omne
” quod oritur & interit. Anima verò negatur eas intueri posse, nisi ra-
” tionalis ea sui parte quâ excellit, id est, ipsâ mente atque ratione
” quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. Ex ea qui-
” dem ipsa rationalis anima non omnis & qualibet, sed quæ sancta & pura
” fuerit, hæc assertitur illi visioni esse idonea; id est, quæ illum ipsum

VII. CL. „oculum, quo videntur ista, sanum, & sincerum, & serenum, & simi-
 N. XIII. „lem his rebus quas videre intendit, habuerit. *Quis autem religiosus, &*
 „*verà religione imbutus, quamvis nondum possit hac intueri, negare*
 „tamen audeat, imo non etiam profiteatur, omnia quæ sunt, id est,
 „quæcumque in suo genere propriâ quadam naturâ continentur, ut
 „sint, Deo auctore esse procreata; eoque auctore omnia quæ vivunt
 „vivere, atque universalem rerum incolumitatem ordinemque ipsum
 „quo ea quæ mutantur suos temporales cursus certo moderamine cele-
 „brant, summi Dei legibus contineri, & gubernari? Quo constituto
 „atque concessio, quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia con-
 „didisse? Quod si rectè dici vel credi non potest, restat ut omnia ra-
 „tione sint condita, nec eadem ratione homo quâ equus, hoc enim
 „absurdum est existimare; singula igitur propriis sunt creata rationibus.
 „Has autem *rationes* ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsâ mente Crea-
 „toris? Sed anima rationalis inter eas res quæ sunt à Deo conditæ,
 „omnia superat, & Deo proxima est, quando *pura est*, eique in quan-
 „tum *caritate cohaerit*, in tantum ab eo lumine illo intelligibili per-
 „fusa, & illustrata cernit, non per corporeos oculos sed per ipsius sui
 „principale quo excellit, id est per intelligentiam suam, istas ratio-
 „nes, quarum visione fit beatissima. Quas rationes, ut dictum est, sive
 „ideas, sive formas, sive species, sive rationes licet vocare, & mul-
 „tis conceditur appellare quod libet; sed paucissimis videre quod ve-
 „rum est”.

I. S. Thomas ex hoc loco colligit, *non credidisse S. Augustinum omnia cognosci in rationibus æternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsa rationes æternæ videantur. Patet, inquit, per hoc quod ipse dicit in Lib. 83. qu. quod rationalis anima non omnis, & quæcumque, sed quæ sancta & pura fuerit, asseritur illi visioni, scilicet rationum æternarum, esse idonea. Sicut sunt, infert S. Thomas, animæ Beatorum. Quod & confir- mari poterat ex eo quod ait S. Augustinus, animas illas puras & sanctas, quibus illas rationes æternas intueri datum est, illarum visioni fieri beatissimas.*

2. Ut ut sit, sive in hac vita, sive tantum in alterâ, rationes æternas videri posse censuerit Augustinus, pro certo saltem habuit non ab omni- bus passim hominibus, imò nec ab omnibus Christianis, & verà religione imbutis illas videri; sed à paucis solum animabus puris, & sanctis, in tan- tum ab illo lumine intelligibili perfusis, & illustratis, in quantum ei ca- ritate cohererent.

19. Unde sequitur (si de doctrina Augustini ex illo loco judicemus ubi

de ideis five rationibus æternis ex professo disputat. rationes illas ethni- VII. CL
cis & infidelibus nulli usui esse potuisse: neque illas eis adjumento fuisse, N. XIII
cùm fecerunt multa opera bona secundum officium, & eò tantum mala
quòd ad Deum non referrentur.

4. Multum etiam aberrare ab illa S. Augustini doctrinà, qui sibi per-
suadent, non improbable esse, ab homine impudico Deum diligere, castà
dilectione licet imperfecta, eò quòd multum amet & sincerè filiam suam
esse castam: quia scilicet castitatem in suà filià non amaret, nisi amaret
etiam æternam castitatis rationem quæ Deus est. Quasi verò animus
impudicus, æternarum rationum visioni idoneus esse possit, quas non nisi
à puris & sanctis animis videri posse disertè affirmat Augustinus.

5. Idem hic locus Augustini evincit etiam, nisi fallor, frustra labo-
raturum qui per considerationem illarum rationum demonstrare conten-
det, Deum esse. Rectè enim advertit sanctus Doctor, *supposito atque*
concesso, omnia quæ sunt, Deo auctore esse procreata, negari non posse
æternas omnium quæ facta sunt rationes in divina intelligentià contineri,
quia rectè dici non potest, Deum irrationabiliter omnia condidisse. Si
verò non supponas, sed probandum suscipias Deum existere, id est,
causam intelligentem infinitam à qua omnia creata sunt, quomodo per
æternas rationes illius existentiam demonstrabis, cùm evidens sit æternas
illas rationes nusquam esse posse, nisi in æternà intelligentia, ut obser-
vat Augustinus his verbis: *Has autem rationes ubi arbitrandum est esse*
nisi in mente Creatoris? Qui ergo idoneum esse potest ad probandam
existentiam Dei, quod ipsum esse nemo tibi concedet, nisi qui credit
existentiam Dei?

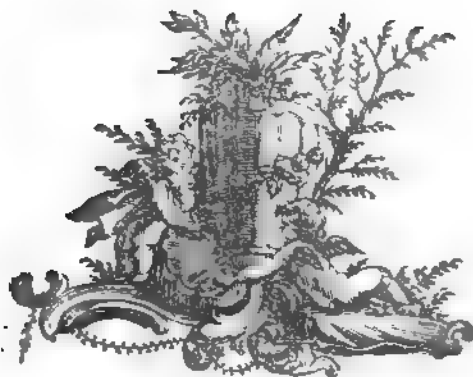
Dices fortasse, etsi non supponatur Deum existere, posse extorqueri
ab adversario qui postulare sibi demonstrari Deum esse, illas rationes
circuli, trianguli, castitatis esse æternas. At nihil æternum præter Deum.
Ergo, inquires, qui mihi concesserit rationes illas esse æternas, concedat
neceffe est Deum esse.

Sed jam ostendi in multis peccare hoc argumentum. I. enim qui du-
bitat an Deus sit, dubitet necesse est an non materia sit æterna? Evidens
enim est, vel Deum esse, vel materiam esse æternam.

2. Alia est æternitas rei subsistentis quæ revera soli Deo competit, sed
quæ tamen per errorem ab iis qui Deum esse non credunt, materiæ
tribuitur: Alia quam rationibus & essentiis rerum tribuunt Philosophi,
quia cùm ab omni tempore abstrahant nunquam non esse intelliguntur.
Hoc autem pacto æternæ dicuntur etiam illæ, quas Augustinus appellat,
rationes humanas quæ mox ut creduntur intelliguntur, sicut sunt omnes, qu. 83.
qu. 48.

RECITE

VII. Cl. inquit, *rationes humana vel de numeris, vel de quibuslibet disciplinis.*
N. XIII. Etiamfi ergo tibi concessum fuerit rationes virtutum esse æternas, non inde conficies esse Deum, quia nihil sit æternum nisi Deus. Poterunt enim esse æternæ, non ut Deus, sed ut *rationes humana vel de numeris, vel de quibuslibet disciplinis.*



REGLES DU BON SENS,

Pour bien juger des Ecrits polémiques dans des matieres de science, appliquées à une dispute entre deux Théologiens touchant cette question métaphysique: Si nous ne pouvons voir les vérités nécessaires & immuables, que dans la vérité souveraine & incréée (a).

V Oici, Monsieur, l'éclaircissement des difficultés, que notre Ami vous a proposées contre la Dissertation que vous lui avez fait lire (b). Je l'ai mise en la forme que vous voyez; parce que j'ai cru qu'on jugeroit mieux qui a tort & qui a raison dans cette dispute, si on faisoit attention à de certaines Regles du bon sens, dont ceux qui s'en écartent, sont sujets à s'éblouir, jusqu'à prendre pour fort raisonnable ce qui ne l'est point du tout, & pour évidemment vrai, ce qui est évidemment faux. C'est au moins ce qui me semble. Car, quelque justes que ces Regles me paroissent, je ne prétends point les avoir vues dans la vérité souveraine & incréée: je les trouve seulement dans mon esprit; mais je me flatte que beaucoup de gens les trouveront aussi dans le leur.

A R T I C L E I.

Diverses sortes de disputes.

P R E M I E R E R E G L E.

P rendre bien garde de quelle nature est la question dont on dispute: si elle est philosophique ou théologique? Car si elle est théologique, c'est principalement par l'autorité qu'on en doit décider; au lieu que si elle est philosophique, ce doit être principalement par la raison.

Je dis, *principalement*, parce que rien n'empêche qu'on n'apporte aussi quelques autorités dans les questions philosophiques; mais c'est plutôt pour servir d'éclaircissement que pour les décider: les plus grands

(a) [Imprimé pour la première fois, en 1715, dans le Tome II. du Recueil des Ecrits sur la Grace générale, page 1 & suiv. Voyez la Préface hist. Art. IV.]

(b) C'est la Dissertation latine, qui précède cet Ecrit.

VII. CL. hommes ne devant être crus en Philosophie, qu'autant qu'il paroît de N. XIV. solidité & de lumiere dans les preuves qu'ils apportent de leurs sentiments.

A P P L I C A T I O N.

Si notre Ami avoit pris garde à cette Regle, il ne m'auroit pas fait tant de reproches de ce que j'abandonne S. Augustin pour suivre S. Thomas, préférant ainsi le sentiment du Disciple à celui du Maître. Car il n'est pas vrai que j'ai eu égard, ni à l'autorité de S. Augustin, ni à celle de S. Thomas. Supposant, ce qui ne peut être mis en doute, que nous ne trouvons rien sur cette matiere, ni révélé de Dieu dans les Ecritures, ni décidé par l'Eglise, j'ai cru devoir prendre le parti qui me paroîtroit mieux fondé dans la lumiere de la raison. Celui que j'ai pris m'a paru si clair, qu'il m'auroit été impossible de ne m'y pas rendre. Et loin que j'aie dû être retenu par la considération de quelques suites fautiveuses, qui auroient pu porter préjudice à la Religion, je n'y en ai point trouvé qui ne lui fussent avantageuses.

Je fais bien que notre Ami tient le même langage, & qu'il déplore mon aveuglement, autant que je pourrois déplore le sien. Mais ce sera encore à la raison de décider qui en a plus de sujet. Cependant je puis ajouter quelques remarques sur ce qu'il dit de ces deux Saints.

1°. Qui voudroit s'arrêter à l'autorité (ce que je n'ai point prétendu faire) celle de S. Thomas ne seroit point si méprisable que notre Ami le voudroit faire croire. C'étoit un fort grand esprit, & qui avoit une estime & un respect tout particulier pour S. Augustin. La maniere même dont il a traité cette question en est une preuve, comme je l'ai remarqué dans la Dissertation. Il avoit fort étudié ce que ce Saint dit sur cette matiere, & il n'en dissimule point les principales raisons. Il ne témoigne pas même expressément être d'un autre sentiment que lui ; mais il marque en quel sens ce que dit ce Saint, se pourroit entendre, & confirme ce sens par un passage de S. Augustin fort considérable.

2°. Il n'est pas vrai que S. Augustin ait été si attaché à ce sentiment, que le dit notre Ami. Il l'avoit pris de la Philosophie de Platon. Et comme il a d'abord quelque chose d'éblouissant, en ce qu'il semble nous élever beaucoup à Dieu, en nous le faisant considérer comme la lumiere de nos esprits, ce qui est très-vrai en un certain sens, ce Saint en a été frappé. Il en a beaucoup parlé dans ses premiers ouvrages & dans ses Sermons, pour donner à son peuple des idées spirituelles de Dieu ; mais lorsqu'il l'a approfondi dans ses ouvrages dogmatiques, il l'a tellement limité, en restreignant l'usage de ces sentiments platon-

ciens aux ames pieûses, qu'il en a renversé le fondement. On l'a montré à la fin de la Dissertation, par un très-beau passage des LXXXIII Questions, auquel notre Ami n'a point trouvé de réponse. VII. CL.
N. XIV.

3°. Mais, ce qui est bien considérable, est que ce S. Docteur n'a fait aucun usage de cette Philosophie platonicienne, dans tous ses Livres de la Grace, & lors même qu'il en avoit une fort grande occasion, comme dans la célèbre dispute qu'il eut avec Julien, touchant les vraies & les fausses vertus. C'est encore ce qui a été remarqué dans la Dissertation, & à quoi notre Ami n'a point répondu.

4°. On a montré ailleurs, que, bien loin qu'il soit avantageux pour soutenir les points les plus importants de la doctrine de S. Augustin, de s'attacher à cette pensée philosophique de ses premiers livres, c'est au contraire ce qui ne peut que les affoiblir & les ébranler. Car c'est par là qu'on prétend trouver la connoissance de Dieu dans ceux que S. Augustin aussi-bien que l'Ecriture, a reconnu en être destitués ; de bonnes œuvres avant la foi ; des grâces surnaturelles données généralement à tous les hommes ; &c.

A R T I C L E II.

Etat de la question.

S E C O N D E R E G L E.

Confidérer avec soin, si on a bien posé l'état de la question, & prendre garde, si on ne le change point dans la suite, en passant insensiblement du point dont il s'agit, à un autre point dont il ne s'agit pas.

A P P L I C A T I O N.

Nous verrons dans la suite par beaucoup d'exemples, que c'est ce qui arrive souvent à notre Ami, de changer l'état de la question, & de passer du point dont il s'agit, à un autre dont il ne s'agit pas. Comme lorsqu'il m'impute de ne pas vouloir que l'on conçoive Dieu comme justice, au lieu que je soutiens seulement que la justice que je conçois, quand je loue un homme juste de ce qu'il est juste, n'est point la justice souveraine & infinie qui est en Dieu, & qui est Dieu même ; mais une qualité louable qui est en cet homme, que les Jurisconsultes ont définie : *Constans & perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi.*

VII. CL. Mais cela se comprendra mieux quand nous aurons nous-même bien posé l'état de la question.

N. XIV. J'avoue que notre Ami l'exprime fort bien en ces termes : *Si c'est dans la vérité souveraine & incréée, que nous voyons toutes les vérités nécessaires & immuables.* Il ne reste qu'à bien considérer cette proposition, prendre garde à ce qu'elle enferme, & à ce qu'elle n'enferme pas, & à démêler l'équivoque qui pourroit être dans ces mots : *Voir les vérités immuables dans la vérité incréée* ; en distinguant, comme a fait S. Thomas, le sens propre dans lequel on les doit prendre, d'un autre moins propre qu'on leur pourroit donner. Il est si important de bien marquer tout cela pour empêcher qu'on ne se trompe par les fausses lueurs de quelques raisons apparentes, qui ont quelque chose d'éblouissant, que j'ai cru le devoir traiter en trois §. différents.

§. I.

Quelles choses sont comprises dans cette question : Si on voit de certaines vérités dans la vérité incréée ?

Ceux qui tiennent l'affirmative, soutiennent qu'elle est générale à l'égard de toutes les vérités nécessaires & immuables ; c'est ce que notre Ami reconnoît expressément, puisqu'il exprime en ces termes le sentiment de S. Augustin, qu'il trouve bien étrange que j'aie osé abandonner : *Que c'est dans la vérité souveraine & incréée, que nous voyons TOUTES LES VÉRITÉS nécessaires & immuables.*

Les maximes de morale, qui reglent la conduite de notre vie, ne sont donc pas les seules que nous devons voir dans la vérité incréée (ce paradoxe ne laisseroit pas d'être faux quand on le restreindroit à cela ; mais il seroit bien plus aisé de s'en laisser éblouir) Ce sont toutes les vérités des sciences les plus abstraites ; l'Algebre, la Géométrie, l'Arithmétique. Tout ce que ces sciences ont de vrai soit dans les principes, soit dans une infinité de propositions qui y sont démontrées, ne peut être vu scientifiquement, si on en croit notre Ami, que dans la vérité souveraine & incréée. Il trouve cela si certain & si digne de Dieu, qu'il fait de grandes lamentations de ce que j'ai été si aveugle que d'en douter, & que j'ai représenté comme peu croyable, qu'on ne puisse voir certainement & clairement que trois & quatre sont sept, & que le tout est plus grand que sa partie, que lorsqu'on le voit en Dieu.

En effet, il faut nécessairement que cette Philosophie platonicienne ne soit qu'une illusion, ou qu'elle s'étende généralement à toutes les vérités nécessaires & immuables. Car toutes les preuves qu'on a tirées de

S. Augustin, pour y donner quelque couleur, ou le prouvent de toutes VII. CL. sans exception, ou ne le prouvent d'aucune. On peut voir toutes ces N. XIV. preuves dans la Dissertation. On n'a qu'à les parcourir pour être convaincu de ce que je dis.

§. I I.

Vérités, ou choses auxquelles cette question ne s'étend pas.

Ceux qui font un grand mystère de cette vue des choses ou des vérités en Dieu, ne l'étendent pas à toutes. Notre Ami en excepte toutes les vérités contingentes, quoiqu'il y en ait une infinité dont on n'est pas moins certain que des vérités de Mathématique. Telles sont une infinité de faits, dont on n'a qu'une foi humaine, mais appuyée sur des témoignages si infaillibles qu'on ne peut pas craindre de s'y tromper, quand on en a été une fois averti; comme est par exemple la révolution d'Angleterre, la levée du siège de Vienne en 1683, la prise de Bude en 1685, celle de Mons en 1691, & celle de Namur en 1692.

Il en excepte encore tous les ouvrages de Dieu; comme *le soleil, l'or & l'argent*: car il dit expressément qu'on ne les voit point dans les idées de Dieu, dont il donne pour raison ce qui ne le prouveroit point du tout, s'il étoit vrai que nous vissions les vérités de Mathématique dans la vérité incréée, comme nous le montrerons en son lieu.

Cependant comme on est fort sujet à se contredire, quand on s'est engagé à soutenir un sentiment dans une matière dont on n'a que des idées confuses; notre Ami étend sa maxime dès le commencement de sa Réponse, à toutes sortes de vérités sans exception. Car il dit dès la quatrième page, que le sentiment de S. Augustin, qu'il se plaint que j'ai abandonné, est, que ce Pere prétend, *qu'il n'y a qu'une vérité par la participation de laquelle tout ce qui est vrai, est vrai, & que consultent indifféremment en tout temps & en tous lieux tous ceux qui voient quelque vérité.* De qui que ce soit, ce sentiment peut-il être soutenable? Puisque selon notre Ami même, tous les hommes & en tous lieux, & en tous les temps, voient une infinité de vérités sans avoir eu besoin de consulter cette unique vérité.

Mais il y a ici une chose bien remarquable, c'est l'opposition qui se rencontre entre les deux Théologiens, qui ont témoigné plus de zèle pour cette vue des choses ou des vérités en Dieu. Cette opposition est bien étrange, & bien capable de faire douter si cette Philosophie mystérieuse est autre chose qu'une chimère. Car l'un (c'est le P. Malebranche) ne veut pas que les vérités se voient en Dieu, parce que ce ne sont que

VII. Cl. des rapports, en quoi il a grande raison : mais il soutient que ce sont
 N. XIV. les ouvrages de Dieu, & tous les corps qu'il a créés, qui n'étant pas intelligibles par eux-mêmes, ne peuvent être vus qu'en Dieu. Ce que nous avons fait voir ailleurs être un des plus insoutenables paradoxes qui fut jamais. Et l'autre, qui est notre Ami, nie expressément que ces ouvrages de Dieu, le soleil, la terre, la lune, les étoiles, les plantes, les animaux, l'or, l'argent & autres semblables se voient en Dieu ; c'est-à-dire, dans les idées sur lesquelles ces corps ont été formés. C'est ce qu'il fait entendre dans la remarque vingt-deuxième ; & il n'y a, selon lui, que les vérités nécessaires & immuables qui se voient en Dieu, c'est-à-dire, dans la vérité incréée.

§. I I I.

Du sens propre de ces mots : Voir une chose dans une autre.

Quand on dit, sur-tout à l'égard de la vue spirituelle, qu'on voit une chose dans une autre, qu'on voit B dans A, le sens propre & naturel de ces mots est, que la connoissance de l'une, nous donne la connoissance de l'autre ; que c'est en connoissant B, que nous connoissons A.

C'est ce que l'on voit dans les sciences démonstratives. Elles sont fondées sur des vérités si simples, qu'il ne faut que les proposer pour y faire consentir ; comme que le tout est plus grand que sa partie, que quand deux choses sont égales à une troisième, elles sont égales entr'elles. Il y en a d'autres moins claires, que la connoissance de ces premières nous donne moyen de connoître ; ce sont celles qu'on dit être démontrées, & c'est de celles-là que l'on dit, qu'elles sont connues dans leurs principes.

Supposant que la proposition à démontrer soit B, & que le principe soit A, il s'ensuit qu'il faut qu'A soit connu, & plus connu que B, afin qu'à proprement parler nous puissions dire, que nous connoissons B dans A, *tamquam in objecto cognito*, comme dans un objet qui nous est connu. Car c'est ce qui doit être sous-entendu, quand on prend ces mots dans leur signification propre & naturelle.

Ce ne pourroit donc être qu'une signification fort impropre, si on n'entendoit autre chose par-là, sinon que A contribue à la vue de B, non comme un objet connu, mais comme la cause efficiente de la connoissance de B, ou comme une condition *sine quâ non* ; cela se comprendra mieux par des exemples. Il y a une infinité de corpuscules qu'on a découverts par les microscopes, & qu'on ne peut voir sans cela. On pourroit donc dire, qu'on les voit dans les microscopes ; mais ce seroit parler

fort improprement. Car c'est par ces microscopes qu'on les voit, & non VII. Cl.
dans ces microscopes, puisqu'il y a des microscopes qu'on a trouvés de N. XIV.
nouveau, dont on ne voit pas l'oculaire, lorsqu'on voit par eux si distinctement les petites fibres, par exemple, dont est composé le bois. Le soleil nous fait voir tout ce que nous voyons durant le jour, lors même que les nuées nous le cachent. On ne peut donc dire, à proprement parler, que nous les voyons dans le soleil, mais seulement que nous les voyons par le soleil; que si on disoit qu'on les voit dans le soleil, on devroit sous-entendre, *causaliter, non verò objectivè, seu tamquam in objecto viso.*

Ceux donc qui soutiennent que nous voyons en Dieu de certaines choses, comme le P. Malebranche, ou de certaines vérités, comme Jansénius & notre Ami, n'ont qu'à s'expliquer, afin que l'on sache de quoi il s'agit. Entendent-ils par-là, que nous les voyons en Dieu, *tamquam in objecto cognito*, ou seulement *causaliter*, & parce que Dieu est cause que nous les voyons? S'ils n'entendoient que ce dernier, ils auroient grand tort de s'étonner, que nous ne soyons pas de leur avis, & que nous ayions abandonné S. Augustin pour suivre S. Thomas. Car S. Thomas a expressément déclaré qu'il demeure d'accord de ce qu'a dit S. Augustin de la vue de certaines vérités en Dieu, pourvu qu'on ne prétende pas qu'on les voie en Dieu, *tamquam in objecto cognito*; mais seulement *causaliter*, parce que Dieu est la cause efficiente de la connoissance que nous avons de ces vérités; la lumière naturelle de notre esprit, par laquelle nous les connoissons, étant une participation de la lumière créée. Notre Ami & le P. Malebranche seroient donc du sentiment de S. Thomas, aussi-bien que moi, qui ai rapporté cet endroit de l'Ange de l'Ecole dans la *Dissertation*, s'ils ne prétendoient attribuer à Dieu que comme à une cause efficiente, & non comme à un objet connu, de ce que nous voyons en lui, à ce qu'ils disent, de certaines choses, ou de certaines vérités.

Mais il est bien certain, que ce n'est pas là leur pensée. Le P. Malebranche le fait bien entendre dans sa Réponse au livre des Vraies & des fausses Idées, quoiqu'il s'explique à son ordinaire en des termes mystérieux. Car sur ce que M. Arnauld avoit déclaré, qu'il ne nioit pas que Dieu ne fût la cause de notre lumière, mais que cela ne faisoit pas que les perceptions que nous avons des objets, n'en soient essentiellement représentatives, voici ce qu'il lui replique: *Vous rendez à la puissance de Dieu l'honneur qui lui est dû, si vous reconnoissez que vous n'êtes pas la cause de votre lumière; mais vous ne rendez pas l'honneur qui est dû à sa sagesse, en soutenant que vos modalités sont essentiellement représentati-*

VII. CL *ves de la vérité, en soutenant qu'elles sont RÉELLEMENT & FORMELLE-*
 N. XIV. *MENT votre lumière.* On peut voir sur cela la Défense de M. Arnauld, page 396. Je ne le rapporte ici que pour faire voir qu'il ne lui suffit pas que Dieu soit la cause de notre lumière, mais qu'il doit être, selon lui, formellement notre lumière; ce qui est inintelligible.

Notre Ami s'explique plus clairement; car il ne fait point de difficulté de soutenir, que de ce que nous ne voyons point en Dieu les vérités contingentes, mais seulement les vérités nécessaires & immuables, c'est que nous voyons son essence, & que nous ne voyons pas ses décrets, d'où dépendent les vérités contingentes. C'est ce qui sera examiné en son lieu. Je n'en parle ici que pour montrer, que ce seroit changer l'état de la question (ce qui est une suite, ou une méprise qui ne se doit point souffrir dans une dispute) si se voyant pressé par des preuves, qui feroient voir que son paradoxe est insoutenable, il s'avisoit de dire, qu'il n'a pas prétendu que l'on vît les vérités nécessaires & immuables dans la vérité souveraine & incréée, comme dans un objet connu. Car puisque c'est uniquement ce que j'ai combattu dans ma *Dissertation*, sa réponse n'auroit été qu'un égarement continuel, si ce n'étoit pas cela qu'il y a soutenu.

A R T I C L E I I I.

Définitions de S. Thomas.

T R O I S I È M E R È G L E.

Comme les définitions servent de principes aux sciences démonstratives, & que c'est ce qui y donne le plus de jour, c'est vouloir tout brouiller que de les rejeter sans raison, en les faisant passer pour des notions forgées à plaisir, sur lesquelles on ne peut rien bâtir de solide. C'est par-là que les Pyrrhoniens ont prétendu pouvoir ôter la certitude à la Géométrie, parce, disent-ils, qu'elles sont toutes fondées sur les définitions du point, de la ligne & de la surface, qui ne sont que des inventions de l'esprit humain, & ne se trouvent point dans la nature: mais il seroit aisé de faire voir que rien n'est plus foible que cette prétendue preuve de l'incertitude de la Géométrie.

APPLICATION.

Notre Ami fait la même chose, en parlant avec le dernier mépris des définitions de la vérité, que j'avois prises de S. Thomas, non pour obliger personne à se rendre à son autorité, mais parce que je les avois trouvées, & que je les trouve encore très-raisonnables.

Quelles sont donc, dit-il, ces belles preuves qu'on oppose à S. Augustin ? Elles sont toutes fondées sur des définitions purement arbitraires, & des notions forgées à plaisir, qui ne présentent à l'esprit qu'un pur jargon scholastique qui n'a rien de solide. Cela est un peu fort ; mais voyons si ce que j'ai rapporté de S. Thomas mérite une si rude censure.

Je ne m'arrêterai qu'à ce qu'il en rapporte lui-même. On peut voir le reste dans ma Dissertation, que je suis assuré que bien des gens trouveront fort raisonnable. Il avoit à montrer, que ma preuve ne paroît bonne, ~~que~~ parce que j'ai raisonné sur un principe de S. Thomas, qui est une notion forgée à plaisir ; savoir, *que la vérité proprement dite ne se trouve que dans l'entendement*, & voici comme il s'y prend. *Il est vrai, dit-il, qu'il s'ensuit de-là, qu'il y a autant de vérités proprement dites, qu'il se fait de jugements conformes aux choses dont on juge. Cependant il est certain qu'il n'y eut jamais de supposition plus arbitraire, pour ne pas dire plus fausse. Encore s'il avoit dit que la vérité proprement dite ne se trouve que dans l'entendement divin ; mais il paroît qu'il l'entend de tout entendement créé.*

Il paroît par - là, que ce qui lui fait prendre ce que j'ai dit après S. Thomas, *que la vérité proprement dite est dans l'entendement*, & le reste, pour une supposition forgée à plaisir, est que je ne mets pas la vérité proprement dite dans le seul entendement divin ; mais que je l'ai mise aussi dans l'entendement créé (Il n'a pu croire que je ne la mets pas aussi dans l'entendement divin, puisqu'il a vu le contraire dans la Dissertation.)

Or comment a-t-il pu penser que ce soit une supposition forgée à plaisir de reconnoître la vérité proprement dite dans l'entendement créé ?

Est-ce qu'il n'y a point de vérités proprement dites dans les jugements que nous faisons, d'une infinité de faits qui sont incontestablement tels que nous les jugeons ? Et cependant il a avoué que ces vérités, qu'on appelle contingentes ; ne se voient point dans la vérité incréée.

Est-ce qu'il n'y a point de vérités proprement dites dans les jugements que nous faisons des ouvrages de Dieu ? N'y a-t-il point de vérité proprement dite, dans le jugement que fait un Astronome, quand il assure que le soleil est plus grand que la terre, & la terre plus grande que la lune ? N'y a-t-il point de vérité proprement dite, dans ce qu'a écrit M. Descartes du flux & du reflux de la mer ? Notre Ami reconnoît

VII. CL. encore, que ces ouvrages de Dieu ne se voient point dans les idées de N. XIV. Dieu, par les hommes qui sont sur la terre.

Mais la définition que donne S. Thomas de la vérité proprement dite, ne conviendrait pas moins au jugement que nous faisons des vérités nécessaires & immuables, quand nous ne les pourrions voir qu'en Dieu. Car il n'en feroit pas moins constant, que ces jugements ne seroient vrais, que parce qu'ils seroient conformes à ce que nous aurions vu dans la vérité incréée. La vérité de ces jugements, aussi bien que de tous les autres, consisteroit donc en ce qu'ils seroient conformes à leur objet. Ce ne seroit que l'objet qui changeroit dans cette hypothèse mystérieuse. Mais ce seroit toujours la conformité à ce prétendu objet incréé, qui seroit la vérité proprement dite de nos jugements.

Il n'y a donc rien de plus solide & de plus conforme à la pensée & au langage de tous les hommes, que la définition que S. Thomas a donnée de la vérité proprement dite; loin qu'on la puisse appeler une notion forgée à plaisir. C'est ce qui paroît encore mieux en considérant ce que notre Ami y oppose.

P A R O L E S D E L A R É P O N S E.

« Pourquoi ne pourroit-on pas dire, avec autant & plus de raison, » que la vérité proprement dite, ne se trouve proprement & principa- » lement que dans les choses; qu'elle consiste dans le rapport qu'elles » ont avec les originaux, leurs idées éternelles, & que dans tout le reste, » elle ne se trouve qu'improprement; & qu'ainsi nos jugements ne sont » vrais qu'en ce qu'ils expriment les rapports des choses avec leurs idées » & leurs originaux »?

R E P L I Q U E.

Il ne suffit pas de pouvoir dire le contraire de ce qu'a dit S. Thomas pour s'imaginer qu'on l'a bien réfuté; il faut avoir eu raison de le dire: & c'est assurément ce que n'a pas eu notre Ami.

C'est avec beaucoup de lumière que ce Saint a distingué la vérité; qui se trouve *primariò* dans nos jugements, & *secundariò* dans les signes qui réveillent en nous ces jugements; tels que sont la parole & l'écriture, d'avec la vérité qui est dans les choses, que les Philosophes appellent *transcendentale*; comme quand on dit d'une certaine chose, que c'est du vrai or, ou une vraie perle, ou un vrai diamant, ou le vrai portrait d'un tel homme. Et c'est encore avec beaucoup de raison qu'il fait consister

cette dernière sorte de vérité, à l'égard des choses naturelles, dans la VII. CL. conformité qu'elles ont avec leurs originaux, qui sont les idées de Dieu; N. XIV. & à l'égard des artificielles dans la conformité avec les idées de l'artisan.

On voit par-là que notre Ami n'a rien dit touchant la vérité qui est dans les choses, que S. Thomas n'ait mieux expliqué que lui, comme il l'a pu voir dans la Dissertation. Il n'y a pas aussi d'apparence qu'il ose nier que le mot de *vérité* ne convienne à la conformité de nos jugements avec leurs objets.

En quoi donc pourrois-je avoir donné sujet à notre Ami de trouver si mauvais, que j'aie approuvé ce que dit S. Thomas de la vérité? Ce ne peut être qu'en ce que ce Saint veut, que la notion de la vérité convienne plus proprement à la vérité qui est dans l'entendement, qu'à la vérité qui est dans les choses.

Mais je ne vois pas sur quoi il peut appuyer ce qu'il dit en cela de contraire à ce que dit S. Thomas, si ce n'est qu'il raisonnât en cette manière. La vérité qui est dans les choses, est la conformité qu'elles ont avec leurs originaux, qui sont les idées éternelles de Dieu. C'est ainsi qu'il la définit. Or cette conformité est bien plus noble que la conformité de nos jugements avec leurs objets. On a donc plus de sujet de dire, que la vérité proprement dite, est celle qui est dans les choses.

Il peut s'être ébloui par cette considération. Mais c'est une très-fausse règle pour juger de ce qui est dit plus proprement ou moins proprement. Cela ne dépend nullement des sujets plus dignes ou moins dignes, auxquels on applique les mêmes mots. L'Écriture parle souvent de la colère de Dieu, de la jalousie de Dieu, de la main de Dieu, du bras de Dieu: s'ensuit-il de-là, que ces termes de colère, de jalousie, &c. conviennent plus proprement à Dieu qu'aux hommes? Les mots signifient plus proprement ce qu'on peut juger que les hommes ont voulu d'abord qu'ils signifiaient, & ce qu'ils ont signifié ensuite le plus ordinairement. Or une des premières choses, que les hommes ont eu besoin de faire entendre, est si eux ou les autres se trompoient, ou s'ils ne se trompoient pas dans les jugements qu'ils portoient des choses dont ils parloient. C'est donc ce qu'on doit penser qu'ont signifié d'abord, dans toutes les langues, les mots de *vrai* & de *faux*; de *vrai*, pour signifier qu'on ne se trompoit pas; de *faux*, pour signifier qu'on se trompoit. Et l'on ne peut douter aussi qu'on n'ait continué depuis de les prendre ordinairement dans cette signification. Et par conséquent, rien n'est mieux fondé dans le bon sens, que ce que j'ai dit après S. Thomas, que la plus propre signification du mot de vérité étoit de signifier la conformité de nos jugements avec leurs objets: bien loin qu'on ait raison de dire, comme a

VII. CL. fait notre Ami : *Que c'est une définition arbitraire , une notion forgée à N. XIV. plaisir , qui ne présente à l'esprit qu'un jargon scholastique qui n'a rien de solide.*

Cependant , Monsieur , je vous supplie de prendre garde à ce que je m'en vais vous dire. C'est qu'on peut lui laisser passer ce qu'il assure sans raison , que la vérité qui est dans les choses , est la seule vérité proprement dite , sans qu'il en pût tirer aucun avantage pour l'établissement de son paradoxe , que nous ne pouvons voir qu'en Dieu les vérités nécessaires & immuables. Car voici à quoi il réduit ce qu'il oppose à S. Thomas.

Il n'y a de vérité proprement dite , que la vérité qui est dans les choses. Elle consiste dans le rapport qu'elles ont avec leurs originaux , qui sont les idées éternelles de Dieu. Dans tout le reste , elle ne se trouve qu'improprement. ET AINSI (c'est la conclusion) NOS JUGEMENTS NE SONT VRAIS QU'EN CE QU'ILS EXPRIMENT LES RAPPORTS des choses avec leurs idées & leurs originaux ; par où il entend les idées de Dieu.

Il faudroit donc qu'il n'y eût point de vérité proprement dite , dans aucun des jugements que nous faisons d'une infinité de faits incontestables , tels que sont tous ceux que nous croyons de foi divine , & un grand nombre de ceux que nous croyons de foi humaine. Car la vérité de ces jugements consiste dans la conformité avec les événements passés ou présents , qui nous ont été attestés d'une manière qui n'a pu nous tromper. C'est ce que notre Ami semble assez reconnoître , quand il dit , que ce sont des vérités contingentes que nous ne voyons point en Dieu.

On pourroit plutôt dire , que les jugements que nous faisons des ouvrages de Dieu , comme du soleil , de l'or , de l'argent , ne sont vrais qu'en ce qu'ils expriment les rapports des choses avec leurs originaux & leurs idées. Mais cela n'est vrai qu'en une manière qui ne lui peut servir de rien , & est faux , selon lui-même , en la manière qui seule lui pourroit servir. C'est ce qu'il faut expliquer : car cela peut être d'un grand usage pour le dénouement de cette matière sujette à beaucoup d'équivoques.

Il est certain que nos jugements touchant la nature du soleil , de l'or , de l'argent , ne peuvent être vrais , s'ils ne sont conformes aux idées de Dieu qui les a faits ce qu'ils sont. Mais ils y peuvent être conformes , ou parce que nous aurions eu connoissance de ces idées que Dieu nous auroit fait voir , ou sans que nous eussions vu ces idées , n'ayant jugé que ces ouvrages de Dieu étoient de telle & telle sorte que par des expériences & des conjectures. C'est ce que l'on comprendra mieux par l'exemple de l'explication d'une Lettre en chiffre. Il est indubitable qu'elle

ne peut être vraie, si elle n'exprime le sens que celui qui l'a chiffrée a VII. Cl. voulu y donner. Mais on y auroit pu donner ce sens ; ou parce qu'on N. XIV. auroit eu communication du chiffre, & c'est comme l'expliquent ceux à qui la Lettre est adressée, ou sans en avoir eu aucune communication ; par de certaines règles, qu'ont trouvé ceux qui font profession de déchiffrer ces sortes de Lettres. M. Descartes a comparé le monde que Dieu a créé à une Lettre écrite en chiffre. Ce seroit en connoître les divers ouvrages par la communication du chiffre, que de les voir dans leurs idées éternelles. Mais c'est ce qu'il n'a eu garde de s'attribuer. Il fait seulement entendre, que ce qui lui a donné quelque confiance, que ce qu'il en dit est conforme à ces idées, est, que n'ayant posé que des principes fort simples & fort évidents, il en avoit déduit fort clairement un grand nombre des plus beaux phénomènes de la nature.

C'est en cette manière qu'on a fait en ce temps-ci tant de nouvelles découvertes. Nul de ceux qui les ont faites, ne s'est avisé de dire, qu'il avoit vu, dans les idées éternelles ce que d'autres n'y avoient pas vu. Aussi faut-il rendre justice à notre ami, il ne le dit pas lui-même. Il ne pousse pas jusques-là son paradoxe. Il tient si certain que nous ne voyons point en Dieu les raisons éternelles des créatures, comme est le soleil, l'or & l'argent, qu'il dit qu'on ne peut supposer qu'on les y voie sans extravaguer, au lieu de raisonner. Cet endroit est important. C'est dans la Remarque vingt-deuxième.

Lorsqu'on dit que nous voyons en Dieu les vérités nécessaires, les loix immuables & les raisons éternelles des vérités, on ne prétend pas que nous y voyions de même les raisons de chaque créature en particulier. Les premières nous sont nécessaires pour notre conduite & le règlement de nos mœurs, au lieu que les autres ne le sont pas (méchante raison, mais je ne m'arrête pas à la réfuter) Et ainsi, qui raisonneroit en cette sorte : J'aime le soleil, la lumière, l'or & l'argent : donc j'aime les raisons de ces créatures qui sont en Dieu, extravaguerait, au lieu de raisonner, ÉTANT BIEN CERTAIN QU'IL N'A NULLE CONNOISSANCE DES RAISONS ÉTERNELLES QUI RÉPONDENT EN DIEU A CES CRÉATURES.

Remarquez, s'il vous plaît, cette suite. Il dit d'abord : Que, quoique nous voyions en Dieu les vérités nécessaires, nous n'y voyons pas de même les raisons de chaque créature, en particulier du soleil, de l'or, de l'argent. Et c'est ce qu'il exprime à la fin en ces termes : *Il est certain que nous n'avons nulle connoissance des raisons éternelles qui répondent en Dieu à ces créatures.*

Afin donc que nous les puissions voir en Dieu, il faudroit que nous eussions connoissance des raisons éternelles qui répondent en Dieu à ces créatures.

VII. CL. Afin donc aussi que tous les Mathématiciens aient pu voir en Dieu la
 N. XIV. vérité d'une infinité de propositions d'Algebre, d'Arithmétique, de Géométrie, il faudroit qu'ils eussent eu connoissance de ce qui est en Dieu, qui répond à ces propositions.

Or peut-il supposer cela sans une absurdité manifeste, en même temps qu'il avoue, que nous n'avons aucune connoissance de ce qui répond en Dieu aux créatures que nous connoissons le mieux ?

Peut-être que notre ami est persuadé que M. Descartes a bien connu la nature du soleil, de l'eau, du feu. Cependant il faut qu'il soit assuré qu'il n'a eu aucune connoissance de ce qui répond en Dieu à ces créatures. Mais il ne juge pas de même des Géometres. Il croit, au contraire, qu'ils n'ont pu savoir que le tout est plus grand que sa partie; que tous les triangles qui ont même base & même hauteur sont égaux; que la diagonale d'un quarré est incommensurable à son côté; que le quarré du plus grand des trois côtés d'un triangle rectangle est égal aux deux quarrés des deux autres côtés; que toute pyramide est le tiers d'un parallépipede de même base & de même hauteur; que la surface d'un globe est le quadruple de la surface d'un de ces grands cercles; qu'ils n'ont pu, dis-je, savoir ces choses, & mille autres semblables, s'ils n'ont eu connoissance de ce qui est en Dieu qui répond à ces propositions. C'est, je vous avoue, ce qui me paroît incroyable. Mais puisque notre Ami ne doute point que cela ne soit ainsi, je le supplie de nous dire, s'il a lui-même cette connoissance de ce qui répond en Dieu à ces vérités abstraites, & s'il l'a, de nous apprendre ce que nous devons faire pour l'avoir aussi.

Mais continuons de considérer la suite de la Réponse: on y trouvera bien plus de brouillerie.

S U I T E D E L A R É P O N S E.

Mais ce qui est plus certain & plus juste, c'est que la vérité proprement dite, c'est-à-dire, cette vérité qui est nécessaire, éternelle & immuable, ne se trouve qu'en Dieu.

R E P L I Q U E.

Ce, *c'est-à-dire*, est merveilleux. Il n'y a que Dieu qui soit nécessaire, éternel & immuable. Il n'y a donc point de perfection dont je ne puisse dire qu'elle ne se trouve proprement qu'en Dieu, avec un semblable *c'est-à-dire*. L'intelligence proprement dite, c'est-à-dire, nécessaire, éter-

nelle & immuable, ne se trouve qu'en Dieu. La volonté proprement dite, c'est-à-dire, nécessaire, éternelle & immuable, ne se trouve qu'en Dieu. L'existence proprement dite, c'est-à-dire, nécessaire, éternelle & immuable, ne se trouve qu'en Dieu. Cela est vrai au même sens qu'on le dit de la vérité. Mais si on en infère : Donc la vérité proprement dite, sans y ajouter ces autres termes, nécessaire, éternelle & immuable, ne se trouve qu'en Dieu, c'est le sophisme à dicto secundum quid ad dictum simpliciter. A quoi on peut ajouter que notre Ami ne peut rien conclure de-là, comme il paroîtra par la suite.

P A R O L E S D E L A R É P O N S E.

Cette vérité proprement dite, nécessaire, éternelle & immuable, ne consiste que dans les rapports, ou de grandeur, ou de perfection qui se trouvent entre les idées éternelles que Dieu a des choses.

R E P L I Q U E.

Tout rapport suppose deux termes, & un rapport n'est point quand un des termes n'est pas. Un homme n'est point père avant que d'avoir un enfant. Et Dieu n'a point été Créateur, à proprement parler, avant que d'avoir créé le monde. Si donc la vérité proprement dite n'est qu'un rapport de perfection, qui se trouve en Dieu entre ses idées éternelles & les choses qu'il a créées selon ces idées; quoique ces idées soient éternelles, le rapport de ces idées éternelles avec les choses que Dieu a créées, en quoi on fait consister la vérité proprement dite, n'a point été avant que ces choses fussent créées: & par conséquent, si la vérité proprement dite n'est que ce rapport, elle n'est plus éternelle.

De plus: les choses proprement dites sont les substances que Dieu a créées; au lieu que les vérités, & les propositions qui se démontrent dans les sciences, ne sont point des choses que Dieu ait créées. La vérité proprement dite devrait donc être le rapport entre les idées éternelles & ces substances. Or nous venons de rapporter un passage de notre Ami, où il soutient, qu'il est certain que nous ne voyons point le rapport de ces idées éternelles de Dieu avec ces substances, telles que sont le soleil, l'or & l'argent. Car c'est ce qu'il veut dire quand il assure, que nous n'avons aucune connoissance des raisons éternelles qui répondent en Dieu à ces créatures. Tout ce qu'il gagne donc par sa nouvelle définition, est, de nous faire entendre que nous sommes incapables de voir ce qu'il appelle la vérité proprement dite.

VII. CL.
N. XIV.

S U I T E D E L A R É P O N S E .

Qui voit ces rapports , voit des vérités nécessaires & immuables , & nos jugements ne sont nécessairement vrais qu'en tant que nos esprits ont part à cette vue , & que nos jugements expriment ces rapports.

R E P L I Q U E .

Ce n'est pas prouver , mais supposer ce qui est manifestement faux , selon lui-même. Car notre esprit ne sauroit avoir part à cette vue des rapports qui sont en Dieu , & nos jugements ne pourroient exprimer ces rapports , qu'en voyant les choses en Dieu. Or il reconnoît que nous ne voyons point en Dieu les vérités contingentes , telles que sont tous les faits révélés & non révélés , mais appuyés sur des témoignages qui ne nous peuvent tromper. Il faudroit donc , selon lui , que les jugements que nous faisons de ces faits mêmes révélés , ne fussent pas nécessairement vrais , parce que notre esprit n'a pas eu besoin , pour les faire , d'avoir part à cette vue des rapports de grandeur & de perfection entre les idées éternelles de Dieu & les choses qu'il a créées. C'est ce qu'il ne pourroit dire sans ruiner la foi , dont plusieurs de ces faits révélés font partie , comme il y en a d'autres non révélés qu'on ne pourroit croire n'être pas nécessairement vrais , sans ébranler la certitude de la même foi.

Il faudroit aussi qu'il prétendît , qu'il n'y a rien de nécessairement vrai de tout ce que disent les Astronomes du soleil , & des autres astres , puisqu'il assure qu'il est certain que ni eux , ni aucun des autres hommes , n'ont aucune connoissance du rapport qui est entre les idées éternelles de Dieu , & chacun de ses ouvrages particuliers.

A R T I C L E I V .

Principes & conséquences.

Q U A T R I E M E R È G L E .

CE que l'on doit principalement considérer dans une dispute de science , est , si les principes que pose chacun des disputants , peuvent être raisonnablement contestés , & si les conséquences qu'il en tire , & qui doivent conclure ce qui est à prouver , en sont bien tirées. D'où il s'ensuit

s'ensuit qu'on doit prononcer contre celui des disputants, qui avoue, VII. C^l. d'une part, que les conséquences que son adverfaire a tirées d'un certain N. XIV. principe, en concluant ce qu'il doit prouver, en sont bien tirées ; & qui, de l'autre, est réduit à contester ce principe, lorsqu'il est manifeste que c'est sans raison qu'il le conteste.

A P P L I C A T I O N.

C'est ce qu'on vient de faire voir dans l'article précédent être arrivé à notre Ami.

Il se plaint, dans sa seconde Remarque, que j'ai abandonné ce sentiment qu'il attribue à S. Augustin, qu'il n'y a qu'une vérité proprement dite, par la participation de laquelle tout ce qui est vrai est vrai, & que consultent indifféremment, en tout temps & en tous lieux, tous ceux qui voient quelque vérité. Mais il prétend qu'il ne m'a pas été difficile de faire croire que ce sentiment est faux, parce que ç'a été en métamorphosant en des principes clairs & certains ce que dit S. Thomas de la vérité, d'où j'ai tiré une multitude de propositions que j'appelle des corollaires, qui renversent ce sentiment. *Car, en supposant, dit-il, ce qu'enseigne S. Thomas, que la vérité proprement dite n'est que dans l'entendement, & qu'elle consiste dans la conformité du jugement avec les choses dont on juge, il est clair qu'il s'ensuit que la vérité proprement dite, n'est pas unique, mais qu'il y en a autant qu'il se forme de jugements conformes aux choses.*

Peut-on avouer plus expressément que les propositions que j'ai tirées du principe de S. Thomas, & que j'ai appelées corollaires, en sont bien tirées ? Il a donc été réduit à prétendre, que ce principe de S. Thomas est un principe forgé à plaisir. Mais comme on a tout lieu de croire qu'on sera persuadé, après avoir lu l'article précédent, que S. Thomas n'a rien dit sur ce sujet que de très-raisonnable & très-bien fondé, je ne doute point qu'on ne soit surpris de la confiance que témoigne notre Ami, en concluant par ces paroles ce premier point de sa Réponse : *On voit donc bien par-là le peu de solidité du principe, que l'Auteur de la Dissertation adopte ; & comme ce n'est que sur ce principe qu'il fait rouler tous ses Corollaires, & toutes ses amples citations de S. Thomas, on peut juger de la solidité & de la force de cette grande machine, qu'on élève sur de tels fondements.*

C'est sans doute par-là qu'on en peut juger. Mais on a lieu de croire que ce ne sera pas à son avantage.

VII. CL.
N. XIV.

A R T I C L E V.

Pensées imperceptibles.

C I N Q U I E M E R E G L E.

Comme il n'y a rien dont notre ame soit plus assurée, ni qu'elle connoisse mieux que ses propres pensées, & que c'est par cette connoissance qu'elle se convainc elle-même qu'elle ne peut douter de tout, une grande marque qu'un sentiment est insoutenable, est, quand on ne le sauroit soutenir, qu'en supposant que tous les hommes ont une infinité de pensées dont ils ne s'appperçoivent point, & qu'ils ne savent point qu'ils aient eues.

A P P L I C A T I O N.

Si notre Ami n'a pas fait grand cas des conséquences que j'ai tirées des définitions de la vérité, qui détruisent l'opinion qu'il a entrepris de soutenir, il n'en fait pas davantage des deux raisons qui m'ont fait croire qu'elle n'étoit pas soutenable.

Je viens de relire la premiere dans la Dissertation. Elle m'a paru de nouveau si convaincante, que j'ai de la peine à comprendre comment un homme, qui a autant d'esprit que notre Ami, a pu n'en être pas persuadé. Je voudrois qu'on la pût lire toute entiere en latin; mais je me contenterai d'en rapporter la substance en françois.

Je suis certain, par le témoignage de ma conscience, que j'ai vu clairement, des yeux de mon esprit, beaucoup de vérités de Géométrie & d'Arithmétique, nécessaires & immuables, sans qu'en m'y appliquant, j'aie eu la moindre pensée de la vérité souveraine & incréée.

Or dire que je pense à une chose, & que cette chose est présente à mon esprit, ce sont des termes entièrement synonymes.

Je ne puis donc me persuader que la vérité incréée se soit rendue présente à mon esprit, toutes les fois que je me suis appliqué à connoître ces vérités géométriques, puisque je n'ai eu alors aucune pensée de la vérité incréée, dans laquelle on voudroit que j'eusse vu ces vérités particulieres, comme dans un objet connu. Car c'est de quoi il s'agit, comme je l'ai fait remarquer dans l'Article II.

J'ai bien prévu que tout ce qu'on pourroit faire, pour n'être pas acca-

blé par cet argument, feroit de me dire : Vous n'êtes pas certain , que VII. Cl. lorsque vous avez été persuadé de l'évidence de ces vérités géométriques, N. XIV. vous n'ayiez point pensé à la vérité incréée. Vous y avez pensé ; mais vous ne vous êtes pas apperçu que vous y pensiez. Je me suis fait à moi-même cette réponse : *Vides , inquiunt , quod te videre non advertis.* Mais je me suis fait aussi à moi-même cette réplique : *Hoc est recurrere ad cogitationum , de quibus non cogitatur , inane commentum.* C'est en effet à quoi notre Ami a eu recours ; mais avant que de le rejoindre , voyons ce qu'on en a dit dans la Dissertation.

Ces pensées auxquelles on ne pense point , sont d'autant moins recepables en cette rencontre , que cette vérité incréée , qui est Dieu , auroit dû être présente à mon esprit toutes les fois que j'ai vu que deux & trois font cinq , & autres choses semblables ; car , comme le supposent ceux que je combats , je n'ai pu voir que cela fut vrai que dans cette premiere vérité , qui est Dieu même. Or qu'y a-t-il de plus incroyable , que de prétendre que cette vérité ait été mille & mille fois présente aux yeux de mon esprit , ce qui est la même chose que d'avoir mille & mille fois pensé à cette vérité , sans que je me sois jamais apperçu que j'y pensois , lors même qu'ils veulent que ce soit dans elle , comme dans un objet connu , que j'aie vu tant & tant de vérités particulières.

Je ne suis pas si dégoûté que notre Ami. Je trouve bien du bon sens dans ces paroles de S. Thomas, qu'il appellera peut-être un jargon scholastique : *Si accipiamus duo , quorum utrumque sit in ordine objectorum cognitionis , tunc locus erit huic axiomati. Propter quod unumquodque est tale , & illud magis ; ac proinde , si alterum ex his duobus propter alterum cognoscitur , illud , propter quod aliud cognoscitur , erit magis notum , ut principia conclusionibus.* Que s'il étoit certain que je n'eusse pu voir la vérité de cette proposition , deux & trois font cinq , que dans la premiere vérité , comme dans un objet connu , cette proposition , & cette premiere vérité qui est Dieu , auroient été toutes deux dans l'ordre des objets de ma connoissance. Et par conséquent , si je n'avois connu que cette proposition est vraie , qu'à cause que j'aurois connu cette premiere vérité , dans laquelle on doit voir tout ce qui est nécessairement & immuablement vrai , cette premiere vérité m'auroit dû être plus connue que cette proposition. Comme si je ne connoissois la vérité de ce théorème : La diagonale d'un quarré est incommensurable à son côté , qu'à cause que je connois de certains principes qui m'auroient convaincu qu'il ne sauroit être faux , il est sans doute que ces principes me devroient être plus connus que ce théorème. Or il y a une infinité de personnes , qui savent très-certainement que deux & trois font cinq , sans

VII. CL. qu'ils sachent quoi que ce soit de cette première vérité dans laquelle ils
 N. XIV. l'auroient dû voir. C'est donc une imagination sans fondement, qu'on ne puisse rien voir de ce qui est nécessairement vrai que dans cette première vérité, comme dans un objet connu. Car c'est ce qu'il faut toujours ajouter ou sous-entendre, pour ne pas changer l'état de la question, comme nous l'avons remarqué dans le second Article.

Cela est si clair qu'il sembleroit inutile de rien dire davantage. Mais frappé de l'abus que font des gens de mérite de ces prétendues pensées imperceptibles, j'ai cru qu'il ne seroit pas inutile de traiter à fond cette matière, & pour y donner plus de jour je la diviserai en divers paragraphes.

§. I.

Que c'est mal connoître la nature de nos pensées, que de s'en figurer d'entièrement imperceptibles.

Quand on demande, s'il peut y avoir des pensées entièrement imperceptibles, il est bien clair que cela se doit entendre des pensées que j'ai actuellement, & dans le temps que je les ai. Car il ne seroit pas étrange qu'une pensée que je n'aurois pas, & que je pourrois seulement avoir, me fût imperceptible. Je dis aussi, *entièrement imperceptibles* : car il est bien certain, qu'il y a des pensées plus ou moins perceptibles, & qu'on s'apperoit beaucoup plus des pensées claires & distinctes, que de celles qui sont obscures & confuses, & plus des pensées auxquelles on fait une réflexion expresse, que de celles à quoi on fait seulement une réflexion virtuelle, qu'on doit juger être inséparable de la pensée, si nous faisons nous-mêmes une sérieuse réflexion sur la nature de notre pensée.

La pensée est le principal attribut de la nature intelligente, & qui la distingue le plus de toute nature non intelligente, qui est la corporelle. Mais pourquoi croyons-nous que cette nature purement corporelle, n'est pas intelligente ? Il se fait dans les corps purement corps, dans les plantes, par exemple, & dans la formation des corps des animaux, des choses si merveilleses, si bien réglées, si bien ordonnées, & si proportionnées à la production de certains effets, qu'il nous est impossible de concevoir que cela se fasse sans intelligence. On voit la même chose dans les ouvrages de l'art. On voit des horloges & d'autres machines, qui produisent de certains effets avec tant d'art, que nul n'est tenté de s'imaginer que ce soit un ouvrage du hasard & non de l'esprit. Pourquoi donc disons-nous si hardiment, qu'il n'y a point d'intelligence dans

ces machines, mais qu'il y en a eu beaucoup dans l'ouvrier qui les a VII. CL. faites? C'est que nous tenons pour certain, que nulle de ces machines N. XIV. ne s'apperçoit de ce qu'elle fait; ce qui se dit plus heureusement en latin: *Non est conscia suæ operationis*. Et que par conséquent elle ne pense point. On est donc porté naturellement à croire, que *conscientia suæ operationis*, est ou la même chose que la pensée, ou une propriété inséparable de la pensée. Et si cela n'étoit nous ne trouverions point, qu'il y eût de l'absurdité à croire que ces machines si artificieuses ont des pensées, mais que ce sont des pensées imperceptibles, dont elles ne s'apperçoivent pas.

§. II.

Préjugés naturels contre les pensées imperceptibles.

Les préjugés, qui nous viennent des sens, nous doivent être fort suspects; mais il n'en est pas de même de ceux qui nous viennent des réflexions que tous les hommes font sur ce qui se passe dans leur esprit: tel qu'est la certitude que chacun a de ses pensées. Ce qui fait dire à S. Augustin que chacun connoît ce qu'il pense, *certissimâ scientiâ*, & *clamante conscientiâ*.

Voyons donc quelles sont les notions naturelles que les hommes ont sur cela. On le peut apprendre par ce que tous les hommes ont accoutumé de dire en certaines occasions, & que ne manqueroient pas de dire les partisans mêmes des pensées imperceptibles, à moins qu'ils ne fussent bien sur leurs gardes. Un homme dit à un autre: On m'a dit que vous me voulez chasser de mon emploi & vous mettre en ma place. C'est une grande calomnie, répond l'autre; je vous assure que je n'en ai jamais eu la moindre pensée. En voudriez-vous bien jurer? Oui certainement, si cela étoit nécessaire. Mais l'un & l'autre auroit été bien surpris, s'il s'étoit trouvé là un partisan des pensées imperceptibles, qui leur eût dit gravement: A quoi pensez-vous tous deux? Est-il permis de proposer à un homme de jurer en vain, & celui à qui on le propose, le pourroit-il faire sans péché? Or n'est-ce pas jurer en vain que d'affurer avec serment ce qui pourroit être faux? On pourroit faire le serment que vous dites, s'il n'y avoit point d'autres pensées que celles dont nous nous appercevons: mais puisqu'il y en a un grand nombre dont nous ne nous appercevons pas, comment un homme pourroit-il jurer, qu'il n'a pas eu la moindre pensée de faire telle chose, sans s'exposer à être parjure, puisqu'il en pourroit avoir eu d'imperceptibles?

Le cas d'un serment semblable n'est point forgé à plaisir. S. Augustin

VII. CL. nous apprend, qu'il y a des occasions où nous sommes obligés de prendre Dieu à témoin de ce qui est caché au fond de notre cœur, comme lorsque le prochain est scandalisé de quelque pensée qu'il nous attribue, parce qu'alors la charité veut que nous ne différions pas de guérir son âme malade des soupçons injustes qu'il a contre nous. Et il s'est trouvé lui-même en une de ces occasions à l'égard d'une sainte femme, qui le soupçonnoit d'avoir voulu faire son gendre Prêtre par une vue intéressée : *Par ces soupçons*, lui dit-il, *vous ne m'ordonnez pas de jurer, mais vous m'y forcez. Faisons donc ce qu'on nous force de faire, & ne différons pas un moment de guérir votre âme malade.*

Ep. 147.
al. 112. Mais rien n'est plus beau que ce que dit le même Saint sur ce sujet dans sa Lettre à Pauline. Voulant expliquer la différence qu'il y a entre voir & croire, il dit; *qu'il y a deux sortes de choses que l'on peut voir, mais en différente manière. Les unes sont celles que vous appercevez, ou que vous vous souvenez d'avoir apperçues par les sens de la vue, de l'ouïe &c. Les autres sont celles à quoi peut atteindre cet œil de l'esprit par lequel vous voyez votre vie, votre volonté, votre pensée, votre mémoire, votre intelligence, votre foi, & toutes les autres choses qui vous sont connues par la même voie, & dont vous ne sauriez douter, parce qu'il est vrai de dire de ces sortes de choses, aussi-bien que de celles qui tombent sous les sens, non seulement que vous les croyez, mais que vous les voyez. C'est pourquoi il ajoute un peu plus bas : Que ce que nous voyons par les sens intérieurs, comme lorsque nous voyons notre volonté, notre pensée, notre mémoire dans l'opération de chacune de ces facultés, nous le voyons avec autant d'évidence, que si nous le voyions par le sens extérieur ; comme lorsque nous voyons le soleil, des montagnes, des arbres,*

§. I I I.

Sophismes qui ont fait croire qu'il n'y a rien de plus commun que les pensées imperceptibles.

On a prétendu avoir donné beaucoup de preuves de ces pensées imperceptibles ; dans un long discours où l'on a entrepris de les établir, parce qu'on en avoit besoin pour pouvoir nier cette proposition : *On n'est point éclairé touchant une vérité, quand on n'a aucune connoissance, ni aucune pensée de cette vérité.* On prétend qu'elle n'est pas claire, parce qu'on n'y distingue pas les pensées claires d'avec les obscures, les distinctes d'avec les confuses, les médiates d'avec les immédiates, c'est-à-dire ; la connoissance d'une vérité dans son principe, d'avec la connois-

fance d'une vérité en elle-même, & enfin les pensées perceptibles d'avec les imperceptibles. Et c'est à cette dernière division que toutes les autres VII. Cl.
tendoient. On ne s'étonne pas qu'on ait pu embarrasser beaucoup de gens N. XIV.
par toutes ces distinctions, & leur faire trouver de l'obscurité & du doute dans la proposition la plus claire & la plus certaine. Mais je puis dire en un mot, que le premier sophisme de toutes ces prétendues preuves des pensées imperceptibles consiste, ou en ce que l'imperceptibilité, pour parler ainsi, qu'on devoit avoir trouvée dans une pensée actuelle à l'égard de son objet, tombe sur quelque autre chose qu'on n'a jamais prétendu qui ne put être imperceptible; ou en ce que l'on prend une moindre perceptibilité pour une imperceptibilité entière.

1°. Cette dernière considération résout ce qu'on dit des pensées ou connoissances obscures opposées aux claires, & des confuses opposées aux distinctes. Car cela fait voir seulement, qu'il y a des pensées moins perceptibles les unes que les autres. Or prendre cela pour une preuve qu'il y en ait d'imperceptibles, c'est comme si on disoit : il y a des montagnes qui ont moins de pente que d'autres. Il peut donc y en avoir qui n'en aient point du tout, & qui, par conséquent, soient des montagnes sans vallée.

2°. La distinction des pensées ou connoissances, en médiate & immédiate prouve encore moins la prétendue imperceptibilité des pensées. Car l'Auteur appelle avoir une connoissance médiate d'une chose, quand on la connoît dans son principe, & en avoir une immédiate, quand on la connoît en elle-même. Mais c'est sans raison qu'on voudroit faire passer la pensée ou la connoissance qu'on a d'un principe, lorsqu'on n'a aucune pensée ou connoissance de la conclusion qu'on en peut tirer, pour une pensée imperceptible de cette conclusion. Car supposant, comme il fait, qu'on n'ait aucune pensée actuelle de cette conclusion, mais seulement du principe, à l'égard duquel on avoue que cette pensée est très-perceptible, n'est-ce pas un vrai sophisme, de donner cela pour exemple d'une pensée imperceptible?

3°. Ce sophisme peut encore se découvrir d'une autre manière. C'est qu'on y prend le pouvoir de penser pour une pensée actuelle. Car on peut bien dire, que celui qui connoît un principe, peut par-là arriver à la connoissance de la conclusion qui s'en tire; mais non pas qu'il pense actuellement à cette conclusion, lorsqu'on avoue ou qu'on suppose qu'il n'y pense pas. Or il n'est pas étrange qu'un homme ne s'aperçoive pas d'une pensée qu'il n'a pas, & qu'il pourroit seulement avoir.

4°. Il est encore plus étrange qu'on veuille faire passer pour la pensée imperceptible d'une vérité, l'ignorance où l'on est de cette vérité, lorsque

VII. CL. c'est par sa faute qu'on l'ignore. Que ce soit par ma faute, ou sans ma
 N. XIV. faute que j'ignore une vérité, que cela fait-il pour dire, que j'en ai eu la pensée ou perceptible, ou imperceptible, tant que je l'ai ignorée? C'est donc en vain qu'on allègue sur le sujet des pensées imperceptibles, ce qu'ont dit d'habiles Théologiens de l'ignorance vincible ou invincible du droit naturel. Cela peut-il faire douter de la clarté de cette proposition : *Qu'on n'est point actuellement éclairé de Dieu touchant une certaine vérité, quand on n'a aucune connoissance, ni aucune pensée de cette vérité ;* quand ce seroit par sa faute qu'on n'en auroit point de pensée? En serois-je moins dans les ténèbres d'un cachot, quand ce seroit par ma faute que j'y aurois été mis?

5°. Pour nous rendre plus croyables les pensées imperceptibles, on prétend que les pensées ne sont presque point d'impression dans notre esprit, si elles ne sont revêtues de mots, & que ce qu'on n'a jamais conçu avec cette enveloppe de sons, demeure aussi peu dans la mémoire, que si on ne l'avoit jamais conçu : mais c'est une imagination sans fondement. Les mots peuvent servir à les retenir, parce qu'ils nous en réveillent l'idée quand nous les entendons prononcer. Mais il n'est point vrai qu'ils nous soient nécessaires, pour nous faire retenir nos pensées. Les sourds & muets de naissance en sont une preuve convaincante. Ils n'ont jamais rien conçu sous l'enveloppe des sons. Est-ce que tout ce qu'ils conçoivent demeurent aussi peu dans leur mémoire, que s'ils ne l'avoient point conçu?

6°. C'est ensuite de ce que l'on avoit dit, des pensées qui ne sont point revêtues de mots, qu'on nous veut faire trouver des pensées imperceptibles dans les enthymèmes, parce qu'il y a une des propositions qui n'est pas exprimée. Mais rien n'est encore plus mal fondé. Car ou l'Auteur de cet enthymème a pensé à cette proposition non exprimée, ou il n'y a pas pensé. S'il n'y a pas pensé, on n'a donc pas droit de lui attribuer, à l'égard de cette proposition, aucune pensée ni perceptible, ni imperceptible. Et s'il y a pensé, il s'est donc bien aperçu que cette proposition n'étoit pas exprimée. Ce n'a donc pas été une pensée imperceptible. Mais il ne s'en est aperçu, dira-t-on, que confusément. Quand cela seroit, la pensée de laquelle on s'apercevrait, quand ce ne seroit que confusément, ne seroit pas une pensée imperceptible. On doit dire la même chose de ceux qui lisent cet enthymème.

7°. On met en jeu les idées accessoiress jointes aux principales ; par où on a rendu raison de ce que Cicéron n'a pu résoudre, pourquoi de certains mots sont deshonnêtes, & que d'autres ne le sont pas, quoiqu'ils signifient la même chose. Mais on n'a qu'à appliquer ce que je viens de dire

dire des enthymèmes. Car si Cicéron n'a point pensé à cette idée accessoire, VII. Cl. il n'a point eu à son égard de pensée imperceptible. Et s'il y N. XIV. avoit pensé, pourquoi veut-on qu'il ne se feroit pas apperçu qu'il y pensoit ?

S. I V.

Qu'on doit reconnoître en l'homme des actions machinales, qui se font sans pensée, & qui par conséquent ne peuvent être une preuve qu'il y ait des pensées imperceptibles.

Ceux qui croient que les bêtes ne pensent point, comme apparemment notre Ami le croit, doivent reconnoître, qu'une infinité d'actions que les bêtes font sans pensée, par la seule disposition de leur machine, se font souvent aussi par les hommes de la même sorte, sans qu'il soit nécessaire que notre ame y pense. Mais c'est aussi souvent leur pensée & leur volonté qui le leur fait faire, ce qui n'est pas dans les bêtes. Lorsque la pensée & la volonté y interviennent, on les doit appeler raisonnables & volontaires : mais lorsqu'elles n'y interviennent point, on les peut nommer des actions machinales. Et il est aisé de les discerner, en ce que les unes se font avec advertance à l'action même, & les autres sans advertance, d'où il arrive que les premières sont bonnes ou mauvaises moralement, & les autres non.

La raison commence presque toujours les actions extérieures de quelque importance & de quelque suite, parce que nous ne pouvons guere passer d'une action extérieure à une autre toute différente, sans que nous nous en appercevions : ce qui est le propre de la pensée. Et il a été à propos que cela fût ainsi, afin que nous puissions consacrer à Dieu chacune de nos actions. Mais la machine fait souvent tout le reste. La raison me fait mettre à table, & je ne le dois pas faire sans bénir Dieu. Mais il a été bien plus à propos que ce fût la machine qui me fît faire tous les mouvements de la bouche, sans lesquels on ne peut pas se nourrir. Et il vaut bien mieux que cela se puisse faire machinalement, sans que j'y pense, afin que ma pensée puisse être occupée pendant les repas ou à m'entretenir de discours honnêtes avec mes amis, ou à ouïr une lecture pieuse ou au moins utile.

Il en est de même du marcher. C'est à la raison à me faire faire une visite, ou de charité, ou d'affaire. Mais ce dessein pris, je puis laisser faire à ma machine tous les mouvements de mes jambes nécessaires, pour me faire arriver où je veux aller. Elle le fera bien sans que j'y pense ; & cepen-

VII. CL. dant je pourrai m'entretenir de quelque bonne pensée , ou répéter ce que N. XIV. je saurai par cœur.

C'est par-là qu'on peut répondre à deux exemples d'un défenseur des pensées imperceptibles. Il veut que ce soit par une de ces pensées imperceptibles , que nous choissions le plus court chemin. Mais il se trompe assurément : nous n'avons point besoin de pensées pour cela ; les bêtes le font comme nous. Cela se peut donc faire & se fait presque toujours , par la seule disposition de la machine.

L'autre exemple ne vaut pas mieux. C'est , dit-il , par une pensée imperceptible , qu'étant dans une chambre haute , & voulant descendre dans la cour , je ne me jette pas par la fenêtre , mais je descends par l'escalier. Vous vous trompez , lui répondrais-je. Vous n'avez pas besoin de penser pour cela : vous le pouvez faire machinalement. Et c'en est une preuve , de ce qu'un chien en feroit autant , si son maître l'appelloit de la cour , en le voyant à la fenêtre de cette chambre haute.

Mais voici ce qui est remarquable. Quand les mouvements ne sont pas naturels , comme ceux de manger , mais qu'il les faut apprendre par art , comme est le mouvement des doigts pour écrire , & celui des pieds pour danser , on a besoin d'y penser pour les faire d'abord. Un enfant , par exemple , ne peut apprendre à écrire qu'il n'ait des pensées perceptibles de la manière dont il faut former chaque caractère ; & il seroit ridicule de s'imaginer , qu'il pût apprendre à les former par des pensées imperceptibles. Mais quand il a pris l'habitude de bien écrire , il le peut faire machinalement sans penser à la formation de chaque lettre , & n'appliquant sa pensée qu'à ce qu'il veut écrire. Que si s'étant accoutumé à une certaine façon d'écrire , il veut déguiser son écriture afin qu'on ne la connoisse pas , ou qu'on la prenne même pour celle d'un autre ; c'est ce qu'il ne pourra plus faire machinalement , ni par de prétendues pensées imperceptibles ; il lui en faudra certainement de perceptibles.

S. V.

Que de prétendues pensées imperceptibles ne pourroient être d'aucun usage dans la matière de la Grace.

Quand on ne voudroit pas demeurer d'accord , que ce que nous faisons machinalement se fait sans pensée , & qu'on s'obstineroit à soutenir que ces actions , que j'ai appellées machinales , ne se font point à la vérité par des pensées dont nous nous appercevions , mais qu'elles se font par des

pensées imperceptibles, cela ne pourroit être d'aucun usage dans la matière de la Grace. VII. CL. N. XIV.

Je veux dire qu'on ne pourroit avoir recours à ces prétendues pensées imperceptibles, pour donner quelque vraisemblance à un Système de la Grace universelle, que l'on fait consister en ces quatre propositions.

La premiere, que cette Grace universelle est une grace actuelle, intérieure & surnaturelle, qui éclaire l'entendement & qui échauffe la volonté.

La seconde, qu'elle rend la volonté de ceux à qui elle est donnée, proportionnée à l'accomplissement des préceptes, leur donnant le pouvoir physique de les accomplir, qu'elle n'auroit pas sans cette Grace.

La troisieme, qu'elle peut être appelée suffisante au sens des Thomistes.

La quatrieme, qu'elle n'est pas seulement offerte, mais actuellement donnée à tous les hommes, & non seulement à ceux qui ont la foi, mais à tous & à chacun des infideles les plus stupides & les plus grossiers.

N'ayant pas jugé que ce Système fût soutenable, parce qu'il m'a paru contraire à tous les saints défenseurs de la Grace de Jesus Christ, qui ont tous raisonné sur ce principe : *Communis est omnibus natura, non gratia*; Je crus en pouvoir faire voir la fausseté par la voie des Géometres (a), en posant quelques définitions ou lemmes, dont je formois des démonstrations auxquelles je ne croyois pas qu'on pût répondre raisonnablement. Voici les cinq premieres de ces définitions ou lemmes.

1°. Les mots d'illumination de l'entendement, & d'échauffement de la volonté, pour parler ainsi, peuvent être pris ou activement, ou passivement : activement, si on les considere en Dieu qui éclaire & qui échauffe : passivement, si on les considere en l'ame, qui est éclairée & échauffée.

2°. Il y a la même différence entre la Grace offerte & la Grace donnée. La Grace offerte n'est encore qu'en Dieu ; mais la Grace n'a point été donnée qu'il ne soit arrivé quelque chose de nouveau dans la créature. De sorte qu'il est certain à *posteriori*, que Dieu n'a point donné de Grace à Caïus, à l'égard d'un certain devoir, si à l'égard de ce devoir, il n'est arrivé aucun changement de la part de Dieu dans l'ame de Caïus.

3°. Ce sont aussi deux choses très-différentes, de dire : Dieu auroit éclairé l'entendement de Caïus & échauffé sa volonté, s'il ne s'étoit point auparavant rendu indigne que Dieu l'éclairât & l'échauffât ; & de dire : Dieu a éclairé l'entendement de Caïus, & échauffé sa volonté d'une telle maniere, que sa volonté a été par cette grace, proportionnée à l'accomplissement du précepte d'aimer Dieu, quoique son attachement à la

(a) [Cet Ecrit de M. Arnauld, avec quelques autres sur la même matière, se trouvent dans le dixieme Volume de cette Collection, N°. XI & suivants.]

VII Cl. créature ait été cause qu'il ne l'a pas accompli. Car la première façon de N. XIV. parler, ne suppose point que Dieu ait rien fait par sa Grace dans l'ame de Caius ; au lieu que, dans la seconde, on suppose qu'il y a agi, & qu'il y a agi suffisamment, pour que Caius eût pu accomplir le précepte, s'il avoit bien voulu user de cette Grace.

4°. Les termes métaphoriques, d'éclairer & d'échauffer doivent être réduits au sens propre, afin que l'on comprenne mieux de quoi il s'agit. On ne dit de Dieu qu'il éclaire une ame, que quand il lui donne quelque connoissance & quelque pensée ; qu'il l'éclaire à l'égard d'un devoir, que quand il lui donne quelque connoissance & quelque pensée de ce devoir. Et on ne dit qu'il l'échauffe, que quand il lui donne quelque amour du bien & quelque inclination vers le bien.

5°. Il s'ensuit de-là, qu'une ame n'a point été éclairée à l'égard de quelque objet, de quelque vérité, de quelque devoir, quand elle n'a eu aucune connoissance, ni aucune pensée de cet objet, de cette vérité, de ce devoir : & qu'elle n'a point été échauffée à l'égard d'un bien, quand elle n'a eu aucun amour, ni aucun desir qui l'ait portée vers ce bien.

Ensuite de ces définitions, on a prétendu avoir fait voir la fausseté de ce Système, par plusieurs démonstrations prises des exemples d'une infinité de personnes infideles, athées, épicuriens, sauvages, qu'on ne peut supposer avoir été éclairés de Dieu par une Grace actuelle, intérieure & furnaturelle, qui ait rendu leur volonté proportionnée à l'accomplissement des commandements ; parce qu'on ne sauroit feindre avec la moindre vraisemblance, qu'ils aient tous eu quelque bonne pensée de faire ce qui leur étoit ordonné par ces commandements, ou de ne pas faire ce que ces commandements défendoient.

L'Auteur du Système a bien vu, que son système étoit renversé, s'il demeurait d'accord qu'il n'y avoit eu aucun de cette infinité de personnes, qui n'eût eu, par la Grace générale, de bonnes pensées à l'égard des commandements qu'il auroit manqué d'observer. Mais il a vu en même temps, qu'il ne pouvoit pas n'en point demeurer d'accord, s'il ne trouvoit quelque défaut dans la cinquième définition ou lemme, qui pût faire croire qu'on ne devoit pas s'y arrêter. Et ce défaut, à ce qu'il prétend, est, qu'on n'a pas distingué les pensées que l'on s'apperçoit d'avoir, qu'on peut appeller *perceptibles*, d'avec les pensées qu'on ne s'apperçoit point d'avoir, & qu'on peut appeller *imperceptibles*. Il avoue donc que les personnes dont il est parlé dans les démonstrations, n'ont point eu de pensées perceptibles, touchant les commandements qu'ils ont manqué d'observer ; mais il soutient, qu'on a eu tort de supposer qu'ils n'en ont

pas en d'imperceptibles ; c'est-à-dire , des pensées qu'ils ont eues très-souvent , sans qu'ils se fussent jamais aperçu de les avoir. VII. Cl. N. XIV.

Il reconnoît que son Systême ne peut subsister , que par la supposition de ces pensées imperceptibles. C'est pourquoi il a eu grand soin de nous avertir , qu'il n'approuvoit plus ce que Bellarmin nous enseigne par ce passage autrefois soutenu comme indubitable : *Dicunt aliqui , Deum quidem perpetuò pulsare ad ostium cordis , sed nos aliis rebus intentos non percipere vocationem Dei. At hac sententia cum ipso EXPERIMENTO APERTISSIMÈ PUGNAT. Nam cum vocatio , pulsus , tractus , excitatio illa Dei sit actio nostra , quamvis non libera , nempe bona cogitatio , bonumque desiderium repenti ac divinitus immissum , quomodo potest fieri ut non sentiatur à nobis , si sit non solum in nobis , sed etiam à nobis ?* De Grat. & lib. Arb. l. 2. c. 6.

Notre Ami triomphe de ce que l'Auteur du Systême dit maintenant contre ce passage , qu'il avoit autrefois si fort approuvé , parce qu'il n'a pas moins besoin que lui de ces pensées imperceptibles. Mais quelque estime que je fasse de l'un & de l'autre , je me fais fort de convaincre tout homme de bon sens , qu'elles ne peuvent de rien servir pour donner de la vraisemblance , ni à ce que l'un soutient avec tant de zèle , qu'on doit reconnoître une grace intérieure & surnaturelle , que Dieu ne manque point de donner à tous , & à chacun des hommes sans exception , ni à ce que l'autre prétend qu'on ne peut voir qu'en Dieu les vérités nécessaires & immuables. Je commencerai par le prouver à l'égard de la Grace , réservant l'autre point au §. suivant.

P R E M I E R E P R E U V E .

Le principal effet de la Grace générale , à l'égard de l'entendement , est de l'éclairer en lui donnant quelque bonne pensée , qui rende la volonté proportionnée à l'accomplissement des commandemens , dont les principaux sont ; d'aimer Dieu , de l'adorer , de le prier & de lui rapporter nos actions , comme à notre dernière fin.

Or il est contre le bon sens qu'une pensée imperceptible , c'est-à-dire , une pensée que l'on prétend que j'aurois eue cent & cent fois , sans que je m'en fusse jamais aperçu , ait pu avoir cet effet , de rendre ma volonté proportionnée à l'accomplissement des commandemens d'aimer Dieu , de le prier , &c. supposé qu'elle n'y auroit pas été proportionnée sans cette pensée imperceptible. Car à quoi me pourroit servir aux choses importantes , des pensées de cette nature , quand on m'assureroit que je les aurois eues mille fois , si on m'avoue en même temps , qu'il y a tout lieu de croire que je ne me suis jamais aperçu de les avoir eues.

VII. CL. Il est donc contre le bon sens de nous assurer , que Dieu n'a jamais
 N. XIV. manqué d'éclairer tous & chacun des hommes par de bonnes pensées ,
 qui ont rendu leur volonté proportionnée à l'accomplissement des com-
 mandements , lorsqu'on est réduit à dire , qu'à l'égard de presque tous les
 hommes ; c'est-à-dire , de cent pour un , ces prétendues bonnes pensées
 n'auroient été que des pensées imperceptibles.

S E C O N D E P R E U V E .

Un autre effet de la Grâce générale , est de rendre inexcusables ceux
 à qui Dieu la donne , & qui , sans cela , seroient excusables. C'est sur quoi
 l'Auteur du Système insiste fort , jusqu'à faire entendre qu'il auroit autant
 de peine à concevoir , que l'homme qui n'auroit point reçu de Dieu cette
 Grâce générale , fût coupable devant Dieu en ne lui obéissant pas , qu'on
 en auroit à comprendre qu'un homme qui n'auroit point de jambes ,
 fût coupable de ne point courir , quoique ce fût par sa faute qu'il auroit
 eu les jambes cassées.

Or , qu'y a-t-il de plus absurde , que de s'imaginer , d'une part , que
 Dieu n'auroit pu condamner , avec justice , une infinité de personnes ,
 qui auroient violé ses commandements , s'ils n'avoient eu aucune pensée
 touchant l'obligation de les observer (c'est ce que suppose l'Auteur du
 Système) & de prétendre , de l'autre , qu'il les pût très-justement con-
 damner , pourvu qu'ils aient reçu de Dieu , touchant l'obligation d'ob-
 server ses commandements , des pensées imperceptibles , qu'ils ne se se-
 roient jamais apperçu d'avoir. Ignore-t-on moins son devoir , quand on
 n'en a que des pensées imperceptibles , que quand on n'en a point du
 tout ? Y a-t-il de la différence entre ne me rien dire du tout , du péril
 où je serois de tomber dans une embuscade , & de me le dire en une
 langue que je n'entendrois point ? Et celui qui ne m'en auroit averti
 qu'en cette manière , pourroit-il me taxer d'imprudence , de ne m'être
 pas gardé de tomber dans cette embuscade , après l'avis qu'on m'avoit
 donné de l'éviter ?

C'est donc se moquer du genre humain , que d'avoir recours à de
 prétendues pensées imperceptibles , pour empêcher qu'on ne trouve des
 absurdités , qui sautent aux yeux dans le Système d'une Grâce universelle ,
 que l'on prétend être telle que ceux à qui elle n'auroit point été donnée ,
 ne pourroient être condamnés de Dieu pour avoir violé ses commande-
 ments , au lieu que s'ils les violent , l'ayant reçue , ils en seront très-juste-
 ment condamnés.

T R O I S I E M E P R E U V E.

VII. CL.
N. XIV.

Nous avons vu dans le paragraphe précédent, que les chercheurs de pensées imperceptibles, n'en ont pu trouver d'exemples que dans les actions machinales, que nous faisons souvent sans pensée ; mais que nous faisons aussi avec des pensées perceptibles, lorsque nous les faisons en y pensant. Et nous avons remarqué de plus, au même endroit, quand ces actions se peuvent faire machinalement, & quand elles se font avec des pensées dont nous nous appercevons. Les mouvements tout-à-fait naturels, comme est de marcher, en mettant alternativement les pieds l'un devant l'autre, se peuvent faire machinalement. Mais nous ne pourrions pas de même marcher en tenant les deux pieds serrés l'un contre l'autre, qu'en y pensant, & nous en appercevant. Et pour les mouvements qui ont besoin d'art, comme écrire & danser, nous ne les faisons machinalement, que quand l'habitude est formée ; & nous ne pourrions pas faire machinalement ce qui feroit tout opposé à cette habitude, comme écrire d'un caractère tout-à-fait différent de celui dont nous aurions accoutumé d'écrire. Pour savoir donc si ce qu'on pourroit prendre pour des pensées imperceptibles, peut avoir lieu dans la grace, il ne faut que considérer à quoi les opérations de la grace sont destinées, laissant à part les différentes opinions sur la qualité de ces opérations, comme sont l'efficacité, la suffisance, &c. Car je n'en regarde ici que le sujet & la matière. Et c'est ce que nous ne pouvons mieux apprendre, que par un très-beau passage de l'Auteur du Système, tiré de l'Ecrit même où il l'établit.

„ On peut établir, dit-il, certaines propositions, non contestées entre
 „ les Théologiens attachés à la doctrine de S. Augustin & A LA RAISON. III. Part. ou sect. II. de la II. P. Art. 3.
 „ En voici une. L'homme, par le péché, est tombé dans une impuif-
 „ sance volontaire de faire aucun bien ; d'aimer Dieu, de l'adorer, de
 „ le prier ; parce qu'étant déterminé par la cupidité, il n'agit & ne veut
 „ agir que par ses mouvements. Il suit ses instincts en toutes choses :
 „ *Regnat enim carnalis cupiditas, ubi non est Dei caritas.* Or la cupidité Enchir. cap. 117.
 „ ne le portant qu'à s'aimer soi-même & les créatures, elle ne le porte
 „ jamais, par conséquent, à l'amour de Dieu, ni à aucune bonne œu-
 „ vre, n'y en ayant aucune qui ne soit un fruit de l'amour de Dieu.
 „ Celui qui n'aime que soi-même, ne prie point, parce qu'il n'y a que
 „ la charité qui prie. Il ne fait point pénitence, parce que la pénitence
 „ suppose une conversion de la créature à Dieu. Or celui qui n'aime
 „ que soi-même, n'est point converti à Dieu. Il ne fait aucune bonne
 „ œuvre, parce qu'une œuvre, pour être bonne, doit être rapportée à

VII. CL. „ Dieu comme à sa fin. Or étant dominé par la cupidité, il rapporte N. XIV. „ tout à lui-même”.

Il joint une seconde proposition à cette première, qui est, qu'il n'y a que la grace efficace de Jesus Christ, laquelle n'est pas donnée à tout le monde, qui produise, en l'homme déchu, un changement de cœur, ou total, ou commencé. *Ainsi, dit-il, les infideles & les endurcis, & généralement tous ceux qui n'ont point de grace efficace, demeurent dans l'impuissance volontaire de faire aucun bien, que nous venons de décrire.*

Que fera donc la grace générale dans tous les infideles, en qui il ne s'est jamais fait aucun changement, ni total, ni commencé, de la disposition où est un cœur qui n'a point reçu la grace efficace; puisqu'il ne s'en fait ni de total, ni de commencé, que par la grace efficace de Jesus Christ.

Elle éclairera, dit-on, l'entendement de cet infidele, & touchera son cœur, & rendra par-là sa volonté proportionnée à l'accomplissement des commandements d'aimer Dieu, de prier Dieu, de rapporter ses actions à Dieu, qui n'y feroit point proportionnée sans cette grace générale.

Voyons donc, lui dirai-je, si cela se peut soutenir, & commençons par le *touchement* du cœur de cet infidele, à l'égard de l'accomplissement de ses commandements.

Il s'agit de savoir, si, supposant qu'un infidele n'a reçu aucune grace efficace à l'égard de l'observation des commandements de Dieu, on peut dire, que Dieu ne laisseroit pas de l'avoir souvent touché par une grace générale, qui auroit rendu sa volonté proportionnée à l'accomplissement des commandements d'aimer Dieu, de le prier, & de lui rapporter ses actions. Et il ne faut que considérer ce que vous venez d'accorder, pour reconnoître que cela ne se peut dire.

On ne peut dire, que Dieu ait touché la volonté d'un homme par une grace intérieure, à l'égard de l'accomplissement de ses commandements, quand à l'égard de cela, il ne s'est fait aucun changement, ni total, ni commencé dans la volonté de cet homme. C'est la troisième définition ou lemme, que vous n'avez point contredit.

Or supposant, comme vous faites, que cet infidele n'a reçu aucune grace efficace & médicinale de Jesus Christ, à l'égard de cet accomplissement des commandements de Dieu, il faut, selon vous, qu'à cet égard il ne se soit fait aucun changement, ni total, ni commencé, dans la volonté de cet infidele. Car vous venez de reconnoître, qu'il n'y a que la grace efficace de Jesus Christ, qui produise le changement de cœur, ou total, ou commencé, à l'égard de l'observation de ces commandements, & que tous ceux à qui elle n'est pas donnée, demeurent dans

dans l'impuissance volontaire de faire le bien , où est tombée la nature humaine depuis le péché. VII. Cl.
N. XIV.

On ne peut donc dire, sans renverser cette vérité, que vous avez reconnue, que, quoiqu'un infidele n'ait reçu aucune grace efficace de Jesus Christ, Dieu n'a pas laissé de toucher souvent son cœur par une grace générale, qui a rendu sa volonté proportionnée à l'accomplissement des commandements de Dieu.

Passons maintenant à ce qu'auroit dû avoir fait votre grace générale dans l'esprit de cet infidele. Vous dites qu'elle l'a éclairé pour la même fin, qui est, de rendre sa volonté proportionnée à l'accomplissement des préceptes d'aimer Dieu, de prier Dieu, &c.

On vous a dit (c'est la cinquieme Définition) qu'une ame n'avoit point été éclairée, à l'égard de quelque devoir ou obligation, quand elle n'avoit eu ni aucune connoissance, ni aucune pensée de cette obligation; d'où on a inféré, que, pour assurer, comme vous faites, qu'il n'y a eu aucun Payen qui n'ait été éclairé de Dieu, à l'égard de l'obligation de l'aimer, il faudroit qu'il fût probable, qu'ils ont tous eu, sans exception, quelque pensée de cette obligation.

Vous n'avez pu vous tirer de-là, qu'en prétendant, qu'il n'est pas probable qu'ils en aient tous eu des pensées distinctes dont ils se feroient apperçu; mais qu'il suffit qu'ils en aient eu d'imperceptibles, & qu'ils n'en aient jamais cru avoir. Et sur cela, vous vous êtes mis en peine de trouver des exemples de ces prétendues pensées imperceptibles. Mais on vous a fait voir, que vous n'en avez pu trouver que dans des actions machinales, qui se font sans pensée; & on vous a fait de plus remarquer, que nous n'agissons machinalement, qu'en suivant nos inclinations naturelles ou des habitudes formées; au lieu que nous avons besoin de pensées, dont nous nous appercevions, pour nous porter à agir contre nos inclinations, & contre nos habitudes. Or c'est à quoi est destinée toute grace intérieure, donnée à un infidele, de quelque nom qu'on l'appelle. Elle est destinée à le porter à aimer Dieu, lorsque sa cupidité le porte à n'aimer que soi-même & les créatures. Elle est destinée à le porter à combattre ses passions vicieuses, lorsqu'il met tout son bonheur à les satisfaire; & à faire tout pour Dieu, lorsqu'il est emporté, par la corruption de la nature, à faire tout pour soi-même. Rien n'est donc plus contraire à vos exemples mêmes, que de vouloir que des pensées imperceptibles soient propres à remplir l'idée que vous nous donnez de votre grace générale, qui est, d'avoir éclairé tous les infideles sans exception, en leur donnant de bonnes pensées pour les porter à aimer Dieu, à le prier, à lui rapporter toutes ses actions. Car

VII. CL. ce sont là les commandemens, à l'accomplissement desquels vous vous
 N. XIV. lez que la volonté de tous les infideles ait été proportionnée par votre
 grace générale.

QUATRIEME PREUVE.

Quelle raison y auroit-il d'admettre de prétendues pensées imperceptibles dans la matiere de la Grace, puisqu'on ne peut faire aucun bon usage de cette supposition, & qu'on en peut faire beaucoup de mauvais? En voici des exemples.

1°. On ne peut douter qu'il n'y ait des peuples entiers qui n'ont point connu Dieu. L'Ecriture nous l'assure dans le Pseaume: *Effunde iram tuam in gentes quæ te non noverunt*. Et dans S. Paul: *Sicut gentes, quæ ignorant Deum*. Et parlant des Gentils qu'il avoit convertis, il dit, qu'avant leur conversion, ils étoient sans Dieu: *Sine Deo in hoc mundo*. Il marque aussi, dans son discours aux Athéniens, que les temps qui avoient précédé la prédication de Jesus Christ, avoient été pour les Gentils des temps d'ignorance à l'égard de la connoissance de Dieu. C'est l'état où les Religieux de S. François trouverent les habitants de Canada, lorsqu'ils leur prêcherent les premiers l'Evangile. Ils ont remarqué qu'ils ne connoissoient aucune divinité, ni vraie, ni fausse, & qu'ils n'avoient pas même aucun mot dans leur langue qui signifiat la divinité. Mais si nous en croyons les défenseurs des pensées imperceptibles, ces bons Religieux n'ont pu porter ce jugement de ces peuples sans témérité. Car si ces Canadiens, diront-ils, n'ont pas connu Dieu comme Créateur du monde, comment prouvera-t-on qu'ils ne l'ont pas connu comme vérité & comme justice? Peuvent-ils n'avoir point connu quelque regle de justice & quelque vérité de morale? Or il n'y a que Dieu qui soit la regle de la justice, & les vérités de morale ne se connoissent qu'en Dieu. C'est donc une témérité à ces Religieux, d'avoir cru qu'ils n'avoient eu aucune connoissance de Dieu, jusques à ce qu'on ait commencé à leur prêcher l'Evangile. Ils peuvent bien n'avoir eu, sur tout cela, que des pensées imperceptibles. Mais c'est une autre témérité d'affurer, que cela ne suffise pas pour pouvoir dire, qu'on n'a pas été sans quelque connoissance de Dieu.

2°. Il y a des Théologiens qui soutiennent, que, quelque mauvaise action que l'on fasse, ce ne sera point un péché formel que Dieu puisse imputer, si l'on n'a quelque pensée que l'on fait mal. On les combat ordinairement par l'exemple de S. Paul, qu'on ne peut nier qui n'ait été fort coupable devant Dieu, en persécutant l'Eglise, quoiqu'il té-

moigne ne l'avoir fait que parce qu'il croyoit rendre en cela un grand VII. C^l. service à Dieu. Mais cette instance, quelque forte qu'elle paroisse, peut N. XIV. aisément être renversée par les pensées imperceptibles. Car qui peut savoir, diront ceux qui y ont recours, si cet ardent persécuteur des Chrétiens n'a pas eu cent fois des pensées qui le détournent de ce dessein, dont cet Apôtre n'a pas fait de mention, parce que c'étoient des pensées imperceptibles, qu'il n'a pas lui-même connues ?

3°. Un des plus grands principes de la morale chrétienne, c'est ce qu'enseigne S. Léon, quand il dit, qu'il y a deux amours, d'où procedent tous les mouvements de la volonté humaine; l'amour de Dieu, & l'amour du monde : que dans l'amour de Dieu il n'y a rien de trop, & que dans l'amour du monde, il n'y a rien que de mauvais. Et il s'ensuit de-là, qu'étant obligés de rapporter à Dieu toutes nos actions, les infideles ne font délibérément aucune action qui ne soit un péché. On a trouvé étrange que ces deux Propositions aient été censurées dans un certain Décret (a). Mais un Défenseur des pensées imperceptibles a trouvé une grande témérité à ce qu'on a dit sur cela contre ce Décret subreptice. C'est, dit-il, une témérité de trouver à redire, qu'on ait condamné à Rome cette dernière Proposition, à moins qu'on ait des raisons convaincantes qu'elle n'est pas condamnable. Il prétend, qu'il faudroit donc être assuré, par des raisons convaincantes, qu'un infidele ne sauroit faire aucune action délibérée qui ne soit péché. Or voici comme il a prétendu prouver qu'on n'en est pas assuré.

Ce n'est pas, dit-il, une hypothese impossible, qu'un infidele ait eu cinquante mille idées de Dieu comme Dieu, qui auront produit en lui cinquante mille complaisances libres pour ces idées. Or ces complaisances libres auront été exemptes de péché. Il n'est donc pas impossible, que quelques actions libres d'un infidele ne soient pas péché.

Hypothese rare, s'il y en eut jamais, qu'un infidele, qui ne croit pas en Dieu (car c'est ce qu'on entend par un infidele) ait eu cinquante mille pensées de Dieu, pour lesquelles il aura eu cinquante mille complaisances libres. Mais quand on mettroit en jeu les pensées imperceptibles, à qui persuadera-t-on, qu'une telle hypothese ne doive pas être regardée comme impossible; c'est-à-dire, comme éloignée de toute sorte de vraisemblance? Car cela suffit dans la morale, pour regarder comme impossible, la supposition d'un événement, dont on ne sauroit apporter aucun exemple. Les Epicuriens ne vouloient pas qu'on se mît en peine de prouver qu'il y a des Dieux. ils prétendoient, qu'on en étoit

(a) Le Décret d'Alexandre VIII contre trente-une Propositions.

VII. CL. assuré par la notion naturelle qu'on en avoit. C'étoit donc uniquement N. XIV. sur cela qu'étoit fondée la connoissance, qu'ils disoient avoir de la divinité. Cependant à quoi aboutissoit cette notion ? A croire des Dieux en forme humaine, dont la béatitude seroit troublée, s'ils prenoient soin de quoi que ce soit de ce qui se passe dans le monde. Or, s'en est-il jamais trouvé aucun, qui ait avoué qu'il avoit eu souvent la pensée d'un Dieu unique, tout-puissant, créateur du monde, & qui étoit un pur esprit ? Il est sans doute, que Dieu auroit pu leur donner vingt-mille fois cette pensée, s'il avoit voulu, & la leur faire recevoir avec complaisance ; mais s'ensuit-il de-là, qu'en raisonnant contre les regles de la puissance à l'acte, on ait pu conclure de cette supposition chimérique, que c'est une témérité de trouver mauvais qu'on ait condamné cette doctrine des Saints Peres : *Tota infidelium vita, peccatum est, & falsa virtus, etiam in optimis moribus* ? Non, assurément : c'est une méchante conséquence. Mais voici ce qui pourra ouvrir les yeux à ceux qui la voudroient soutenir.

Prosper.
Sent. 106.

C'est un cas qui fut proposé à la Chine, dans une grande Assemblée de Missionnaires, dont Navarrette étoit. Il le rapporte dans son second Tome, Traité IV. §. 2. Il dit, qu'un Gouverneur de la ville de Canton, infidèle & fort méchant homme, à qui on faisoit le procès pour ses concussions, s'étant pendu dans le temps que tous les Missionnaires étoient enfermés dans cette ville, on mit en question, si on pouvoit ASSURER, SANS TÉMÉRITÉ, QU'IL ÉTOIT DAMNÉ. Il nomme plusieurs Jésuites qui soutinrent, qu'on ne le pouvoit *assurer sans témérité*, parce que Dieu, disoient-ils, l'avoit pu éclairer dans le dernier moment de sa vie, & lui donner des grâces, par l'aide desquelles, s'étant converti à Dieu, il auroit fait un acte de contrition. Mais il dit, que lui & d'autres Jésuites maintinrent, qu'on pouvoit assurer, sans témérité, qu'il étoit damné.

Etant depuis retourné en Europe, & étant à Rome, il y proposa ce cas au S. Office : & voici ce qui lui fut répondu.

Que les Missionnaires ne doivent point se fonder sur ces prétendues possibilités ; mais qu'ils sont obligés d'enseigner, que les infideles, mourant sans avoir reçu le Baptême, ou sans avoir eu un vrai desir de le recevoir, sont damnés, & à plus forte raison, quand ils se sont tués eux-mêmes.

On dira peut-être, qu'il s'agissoit du salut d'un infidèle, dans cette hypothèse des grâces que Dieu lui avoit pu donner au dernier moment de sa vie ; au lieu que, dans celle des cinquante mille pensées de Dieu, comme Dieu, & d'autant de complaisances libres à cette pensée, que Dieu auroit formées, par sa grace, dans l'ame d'un infidèle, il s'agit feu-

lement de trouver dans un infidèle, quelques mouvements libres de sa VII. CL²
volonté, qui seroient exempts de péché. Mais cette réponse ne seroit pas N. XIV,
pertinente : car quelque différent que soit ce qu'on infère de l'autre, il
suffit que ce que l'on suppose dans l'un & dans l'autre, soit, d'une
part, absolument possible à Dieu, & de l'autre, fort éloigné de sa con-
duite ordinaire dans la distribution de ses grâces. Car c'est sur cela qu'il
a été très-judicieusement résolu à Rome, *qu'on ne devoit point se fonder*
SUR CES SORTES DE POSSIBILITÉS, mais sur d'autres principes, pour
s'assurer de ce que l'Eglise veut qu'on enseigne.

§. VI.

*Que les pensées imperceptibles peuvent encore moins être reçues dans la
dispute de la vue des choses en Dieu.*

Il y a long-temps que je n'ai parlé de notre Ami. Mais ce que je
viens de dire, dans les paragraphes précédents, des pensées impercepti-
bles, le regarde plus que personne. Car il en a pris la défense avec
tant de chaleur, qu'il traite de *turlupinade* ce qu'on a dit dans le Wen-
drock de ces pensées, auxquelles on ne pense point : *Refellitur cogita-*
tionum de quibus non cogitatur inane commentum.

Cependant on ne voit pas quel usage il en peut faire, pour soutenir
qu'on ne peut voir que dans la vérité incréée, qui est Dieu, les vérités
nécessaires & immuables. Car on a fait voir dans le §. III. du second
Article, que ce seroit changer l'état de la question, que de ne pas en-
tendre par-là, que ces vérités nécessaires se voient en Dieu, qui est la
vérité incréée, *tamquam in objecto cognito*; & que par conséquent, je
ne pourrois voir, dans la vérité incréée, les vérités de Géométrie, que je
n'eusse en les voyant, une connoissance aussi claire de la vérité incréée
que de ces vérités géométriques, comme on en peut juger par le véri-
table sens de ces paroles, *on voit les conclusions dans les principes*, que
tout le monde avoue n'être vraies, que quand on connoît autant &
plus les principes que les conclusions, suivant cet axiome : *Propter quod*
unumquodque est tale, & illud magis.

Puis donc que je connois très-clairement les principes de la Géomé-
trie, lorsque je les lis dans un livre, ou que je les enseigne à d'autres,
s'il étoit vrai que je ne les pusse voir qu'en Dieu, qui est la vérité in-
créée, il faudroit que je visse cette vérité incréée, autant & plus claire-
ment que je ne connois, par exemple, que les trois angles d'un trian-
gle sont égaux à deux droits. Or ce ne seroit ne la voir que très-obscu-

VII. Cl. rément, ou plutôt ne la point voir, que de n'en avoir qu'une prétendue N. XIV. due pensée imperceptible.

C'est à quoi notre Ami ne répond rien. Il se contente d'opposer, à ce qu'on a dit sur cela dans la Dissertation, cinq ou six Instances, qu'il appelle *Rétorcutions*. Mais c'est ce que je crois devoir remettre à un nouvel Article, parce que j'ai quelques regles à donner sur cette matiere des Instances, afin qu'on puisse mieux juger quand elles sont bonnes ou mauvaises.

A R T I C L E VI.

Instances.

S I X I È M E R È G L E.

IL arrive assez souvent dans les disputes de science, qu'avant que de répondre directement à l'argument de notre adversaire, on lui propose des difficultés qu'on peut appeller Instances, qui seroient un grand préjugé que l'argument ne vaut rien, si on ne pouvoit y satisfaire. Mais pour juger si ces Instances sont bonnes ou non, il faut considérer si elles sont à propos, si elles ne changent point l'état de la question; & pour le reconnoître, il faut prendre garde, si on en peut inférer la contradiction de l'une des Propositions de l'argument auquel on avoit à répondre.

A P P L I C A T I O N.

J'avois à prouver, qu'il n'est pas vrai qu'on ne puisse voir les vérités nécessaires & immuables que dans la vérité incréée, & je l'ai prouvé par cet argument.

J'ai vu cent fois que la vérité de grand nombre de Propositions de Géométrie & d'Arithmétique étoit nécessaire & immuable en leur maniere, sans avoir eu aucune pensée de la vérité incréée. Et j'ai lieu de croire qu'il en est de même de tous ceux qui étudient ces sciences.

Or on ne pourroit pas voir la vérité de ces Propositions dans la vérité incréée, sans avoir quelque pensée de la vérité incréée.

Il n'est donc pas vrai qu'on ne les puisse voir que dans la vérité incréée.

Voilà à quoi notre Ami avoit à répondre. Il n'a pas osé révoquer en doute la premiere Proposition, Et il n'a opposé à la seconde, comme

J'ai dit, que cinq ou six Instances, qu'il appelle des *Rétorcutions*. C'est VII. CL. donc ce que nous avons à examiner, si elles sont conformes à la règle N. XIV. que nous venons de poser ; c'est - à - dire, si elles montrent, que l'on peut voir la vérité B dans la vérité A, comme dans un objet connu, sans avoir aucune pensée de la vérité A.

P R E M I E R E I N S T A N C E.

En vérité, il est surprenant qu'un Auteur, d'ordinaire si fertile en Rétorcution, ne se soit pas aperçu, que, si cette raison étoit de quelque solidité, on pourroit la lui rétorquer en bien des manières fort embarrassantes. Car qui empêche qu'on ne lui dise : Si la Grace étoit nécessaire à chaque bonne action, ne devrois-je pas m'en être aperçu par ces sentiments intérieurs, par lesquels je connois intimément tout ce qui se passe en moi. Cependant, dans toutes les bonnes œuvres que j'ai pu faire, je ne me suis jamais aperçu, ni de la nécessité, ni même de la présence de cette Grace. Donc &c.

R É P O N S E.

La grace actuelle (qui est celle que l'on doit entendre dans cette Instance) est définie par S. Thomas : *Misericordia Dei quæ interioris motum mentis operatur*. Ainsi elle comprend deux choses. 1°. La miséricorde de Dieu, qui opere en moi. 2°. Ce que cette miséricorde de Dieu opere en moi, qui est une bonne pensée dans l'entendement, & un bon amour dans la volonté. Or la connoissance de ce dernier, par un sentiment intérieur, ne dépend point de la connoissance du premier. Car il n'y a que la pensée & l'amour que je puisse voir par un sentiment intérieur ; au lieu que je ne puis connoître que par la foi, & par conjecture, que c'est la miséricorde de Dieu qui opere en moi cette pensée & cet amour. Il n'est donc pas étonnant, que m'étant souvent aperçu que je pensois à donner l'aumône, & que je la voulois donner, je ne me sois pas aperçu, par le même sentiment intérieur, que c'étoit Dieu qui me donnoit cette pensée & cette volonté : car ce dernier n'est pas de nature à être connu par un sentiment intérieur. On ne le connoît, comme j'ai dit, que par la foi en général, & par conjecture en particulier. Mais il n'en est pas de même, quand on dit que la vérité B ne se peut voir que dans la vérité A. Car alors on ne peut connoître B qu'on ne connoisse A, ni penser à B qu'on ne pense à A. Et par conséquent c'est bien raisonner : Je puis connoître très-clairement B, sans avoir aucune pensée d'A. Il n'est donc pas vrai que je ne puisse voir B que dans A.

VII. CL.
N. XIV.

S E C O N D E I N S T A N C E.

Ne lui pourroit-on pas dire encore : Si la grace étoit efficace par elle-même , on s'apperoiroit , par ce sentiment intérieur , qui nous révèle tout ce qui se passe en nous , que c'est la grace qui nous détermine ? Et cependant , loin de sentir cela , on sent , au contraire , clamante consciencia , que C'EST NOUS-MÊMES QUI NOUS DÉTERMINONS : Donc &c.

R É P O N S E.

L'efficace de la Grace est un effet de la toute-puissance de Dieu , qui , étant maître de nos cœurs , nous détermine au bien , en faisant que nous nous y déterminons nous-mêmes. C'est ce dernier , *que nous nous déterminons nous-mêmes* , que nous pouvons sentir intérieurement : car cela est du ressort du sentiment intérieur. Mais la toute - puissance de Dieu n'en est pas. Il ne peut donc nous apprendre que c'est Dieu qui nous détermine. C'est la foi qui nous a fait connoître ce que nous en savons en général ; & si Dieu en donne quelque pensée en particulier aux ames pieuses , plus recueillies en lui , & plus attentives à ses divines inspirations , elles peuvent avoir un sentiment intérieur de cette pensée. Cette seconde Instance ne vaut donc pas mieux que la première.

T R O I S I È M E I N S T A N C E.

Ne nous seroit-il pas aisé d'ajouter : Si les couleurs , comme le verd & le bleu , étoient des modifications de notre ame , je devrois m'apperoir , en voyant ces couleurs , que mon ame est verte & bleue ; & cependant , loin de m'en apperoir , c'est aux objets matériels que j'attribue ces couleurs , & on a vu même des gens qui passoient pour de bons Cartésiens , qui nioient fortement que leur ame fût verte ou bleue. Donc &c.

R É P O N S E.

Je suis de ceux qui tiennent ce que M. Descartes a dit des couleurs , que ce sont des modalités de notre ame. Mais je tiens en même temps , que si je disois de mon ame qu'elle est tantôt verte , tantôt bleue , tantôt rouge , tantôt blanche , tantôt noire , & qu'elle est en même temps verte , bleue , rouge , blanche & noire , ce seroit un langage impertinent & contraire à l'institution de la nature. Car Dieu a voulu que notre ame eût les sentiments de différentes couleurs , selon les divers changements
qui

qui se font dans les organes du sens de la vue , afin qu'il lui fût plus facile de distinguer les corps , que si elle ne les pouvoit distinguer que par les différentes configurations intérieures & extérieures de leur étendue. Ce n'est donc point pour elle-même qu'elle a les sentiments du verd & du bleu ; mais pour distinguer le corps qu'elle pourroit appeller verd , parce qu'il lui auroit donné occasion d'avoir un certain sentiment , d'un autre corps , qu'elle pourroit appeller bleu , parce qu'il lui auroit donné occasion d'avoir un autre sentiment. Ce sont donc ces corps qu'elle a dû appeller verds & bleus , & elle auroit très-mal fait de s'appeller verte & bleue , comme on le peut faire voir par ces deux raisons.

1°. Nous parlons pour faire entendre ce que nous concevons. Or je ne puis appeller une chose verte ou bleue que je ne fasse concevoir qu'elle est étendue : car il est impossible de concevoir autrement ce que nous appellons verd ou bleu. Il n'y a donc que les corps que je dois appeller verds ou bleus. Et je ferois très-mal de dire que mon ame est verte ou bleue , parce que ce seroit faire concevoir que mon ame est étendue.

2°. Si je devois dire que mon ame est verte & bleue , je devrois dire aussi qu'elle est dans le même temps blanche , noire , verte , jaune , rouge. Car je puis voir en même temps de la neige , du charbon , une feuille verte , une feuille bleue , & une autre rouge. Or ce seroit ruiner la fin naturelle des couleurs , puisqu'au lieu de me servir à distinguer les divers corps que je regarde , elles ne feroient que les confondre , en faisant prendre pour la même chose , ce que j'appelle blanc , & ce que j'appelle noir. On peut donc être fort bon Cartésien , & nier fortement que notre ame soit verte ou bleue.

Cette Instance ne vaut donc rien pour affoiblir ma première preuve contre ce paradoxe : Qu'on ne peut voir les vérités géométriques que dans la vérité incréée. C'est , ai-je dit , que je me ferois apperçu de la pensée que j'aurois eue de la vérité éternelle , en pensant aux vérités géométriques , si je n'avois ces dernières qu'en pensant à l'autre. Mais bien loin qu'on puisse former une Instance contre cette preuve de ce sentiment de M. Descartes , que les couleurs sont des modalités de notre ame , on en peut tirer un grand préjugé pour la solidité de cette preuve. Car comment M. Descartes est-il entré dans son sentiment touchant les couleurs ? C'a été en s'arrêtant à ce qui nous paroît très-clair & très-certain par un sentiment intérieur , qui ne nous trompe point , & en rejetant ce que nous y avons ajouté de plus sans aucune preuve raisonnable. C'est ce qu'on peut voir dans le premier Livre des Principes , N°. LXVIII. « Nous connoissons , dit-il , clairement la couleur , si nous la considérons

VII. Cl. „ comme une pensée & un sentiment qu'a notre ame. Mais quand nous
 N. XIV. „ voulons juger que la couleur est du nombre des choses qui subsistent
 „ hors de notre pensée, nous ne concevons en aucune façon quelle
 „ chose c'est que cette couleur. Et lorsque quelqu'un nous dit qu'il voit
 „ de la couleur dans un corps, c'est comme s'il disoit, qu'il voit quel-
 „ que chose, mais qu'il ignore entièrement quelle est la nature de cette
 „ chose; & il ne s'imagine en avoir quelque connoissance que parce qu'il
 „ suppose, sans avoir aucune raison de le supposer, que la couleur qu'il
 „ croit voir dans une fleur, a quelque ressemblance avec le sentiment qu'il
 „ en a éprouvé". Voilà ce qui a fait juger à ce Philosophe, que la cou-
 leur étoit une modification de notre ame.

C'est à peu près ce que j'ai fait dans ma preuve. J'ai considéré que quand j'ai voulu m'assurer que quelques propositions de Géométrie que j'avois trouvées, étoient tout-à-fait certaines, je m'en suis trouvé fort assuré, quand j'ai vu clairement, dans mon esprit, qu'elles avoient une liaison nécessaire avec d'autres propositions démontrées. Mais sachant que de grands hommes avoient pensé qu'on ne pouvoit voir les vérités nécessaires que dans la vérité incréée, j'ai recherché comment cela pourroit être vrai, & je ne l'ai pu trouver. Car j'ai pensé, qu'afin que j'eusse trouvé dans la vérité incréée, la vérité de ces nouvelles propositions, il faudroit qu'en les examinant, j'eusse pensé à la vérité incréée. Or si j'y avois pensé, ai-je dit, je m'en ferois apperçu par le sentiment intérieur que nous avons de ce qui se passe en notre esprit. D'où j'ai conclu, aussi-bien que M. Descartes sur le sujet des couleurs, que je devois m'arrêter à ce que je savois certainement, & laisser là ce qui ne me paroïssoit appuyé d'aucune preuve.

CONFIRMATION DES TROIS INSTANCES.

Les arguments qu'on vient de rétorquer à l'Auteur, sont d'autant plus pressants qu'il ne s'y agit que de choses, qui constamment sont des pensées, & que ce n'est que des pensées dont parle le principe cartésien que l'Auteur met en œuvre; savoir, qu'elles ne peuvent être en nous, sans que nous nous en appercevions. Au lieu que dans l'argument qu'il forme contre le sentiment de S. Augustin, il s'agit non pas de nos pensées, mais du sujet ou de l'objet dans lequel nous voyons les vérités nécessaires & immuables. Or il se peut très-bien faire que ce sujet nous soit inconnu, ou du moins qu'il ne nous soit pas connu selon tout ce qu'il est, quoique ce soit en lui que nous voyions les vérités nécessaires.

R É P O N S E.

VII. CL
N. XIV.

Tout est faux dans la comparaison que fait notre Ami de ses arguments avec le mien. Ce qu'il dit n'est point vrai, qu'il ne s'agit dans ses arguments que de choses, qui constamment sont des pensées. On a pu voir le contraire dans les réponses que j'y ai faites. Car si en faisant une bonne œuvre, je ne me suis pas aperçu de la nécessité & de l'efficace de la Grace, est-ce avoir manqué à m'apercevoir d'une pensée que j'aurois eue? Or c'est de quoi il s'agit dans ces deux premiers arguments. Et pour le troisième, il y a encore moins d'apparence de dire, que manquer à m'apercevoir que mon ame est verte ou bleue, ce soit manquer à m'apercevoir d'une pensée, que j'aurois dû connoître par un sentiment intérieur. Il n'a donc qu'à rétracter ce qu'il dit d'abord, *qu'il ne s'agit dans ses arguments que de choses, qui constamment sont des pensées. Et que ce n'est que des pensées dont parle le principe cartésien que j'ai mis en œuvre; savoir, qu'elles ne peuvent être en nous sans que nous nous en apercevions.* Je ne fais si en parlant de ce principe cartésien, il prétend avoir fait voir par les Instances qu'il n'est pas vrai. Si cela est, il s'est fort trompé.

Ce qu'il ajoute n'est pas moins faux. *Au lieu, dit-il, que dans l'argument de la Dissertation contre le sentiment de S. Augustin, il s'agit non de nos pensées, mais du sujet ou de l'objet dans lequel nous voyons les vérités nécessaires & immuables.*

J'avoue qu'il s'agit dans mon argument de cet objet: mais s'ensuit-il de-là qu'il ne s'agisse pas de mes pensées? C'est tout le contraire. Car cet objet, dans lequel on prétend que je dois voir les vérités géométriques, ne me serviroit de rien pour les voir, si je ne le voyois lui-même, & par conséquent si je n'y pensois. Il s'agit donc, & de nos pensées, & de l'objet dans lequel on prétend que nous voyons les vérités nécessaires & immuables.

Pour l'en convaincre, je n'ai qu'à répéter mon argument. Si les vérités géométriques ne se pouvoient voir que dans la vérité incréée, je ne pourrois m'assurer que ce sont des vérités nécessaires & immuables, qu'en voyant la vérité incréée. Or voir une vérité, c'est y penser. Je ne pourrois donc avoir vu la vérité des propositions de Géométrie, & sur-tout de celles que je pense avoir trouvées, & dont par conséquent je dois avoir été plus occupé, que je n'eusse pensé autant de fois à la vérité incréée. Or si j'y avois pensé, sur-tout tant de fois, je m'en ferois aperçu par un sentiment intérieur, qui nous fait apercevoir ce qui se passe dans notre esprit. Puisque donc je ne me suis jamais aperçu d'a-

VII. Cr. voir pensé à la vérité éternelle, lorsque j'étois le plus occupé à m'assurer
 N. XIV. de la vérité de ces nouvelles propositions géométriques que j'avois trouvées, c'est, ce me semble, un très-fort argument, que, pour s'assurer de ces vérités, il n'est point nécessaire de penser à la vérité incréée, ni par conséquent de la voir; puisqu'on ne la pourroit voir sans y penser. Notre Ami dira-t-il encore, que dans mon argument, il ne s'agit point de nos pensées, & que je n'ai pu m'y prévaloir de ce principe cartésien, *que nos pensées ne peuvent être en nous, sans que nous nous en appercevions?*

Q U A T R I È M E I N S T A N C E.

Combien de fois, en entrant dans ces chambres toutes de glaces, avons-nous vu un grand nombre d'objets, que nous ne voyons que par leur entremise, sans songer, ni même soupçonner qu'il y eût là des glaces ou des miroirs. Il en faut dire autant de ces lunettes dont les verres sont convexes.

R É P O N S E.

Rien ne prouve moins que ces deux exemples. On a déjà fait voir que ce feroit parler très-improprement, que de dire, que l'on voie dans ces lunettes, ce que l'on voit par ces lunettes: que l'on voit, par exemple, les satellites de Jupiter dans le Télescope; au lieu de dire, qu'on les voit par le Télescope. Et cela suffit pour rejeter ces exemples, comme ne pouvant être employés dans cette dispute sans changer l'état de la question. On n'a qu'à lire ce que j'en ai dit dans l'Art. II. §. III. Il feroit inutile de le répéter ici.

C'est la même chose des miroirs. Car on n'y voit point ce qu'on y voit, *tamquam in objecto cognito* (qui est ce que devrait être la vérité incréée, si c'étoit dans elle que l'on dût voir les vérités nécessaires & immuables) mais ils sont la cause efficiente, en ce qu'ils sont cause que nous voyons par des rayons réfléchis, ce que nous voyons ordinairement, par des rayons directs, & ce que même nous ne pourrions pas voir par des rayons directs, comme quand nous voyons notre visage. Il est vrai cependant qu'on ne dit pas, comme on le dit des lunettes, que l'on voit les objets par le miroir, mais qu'on les voit dans le miroir. Mais cela ne vient que de cette erreur populaire, que nous ne nous voyons pas nous-mêmes dans le miroir, mais seulement notre image; au lieu que personne n'a jamais dit, que ce n'étoient que les images des satellites de Jupiter que l'on voit dans le Télescope. Je ne recherche point

la cause de cette erreur, mais assurément c'en est une. Car si je me mets à côté du miroir, & qu'une autre personne soit vis-à-vis de moi à l'autre côté, pourquoi ne seroit-ce pas la même personne que je verrois par des rayons droits en tournant mes yeux vers lui : & que je verrois par des rayons réfléchis en les tournant vers le miroir.

Je ne dis rien de cette hyperbole, que l'on voit un grand nombre d'objets dans une chambre de glaces, sans songer, ni même soupçonner qu'il y a des glaces. On n'en pourroit rien conclure contre moi quand cela seroit vrai. Mais je ne crois pas qu'il soit jamais arrivé à personne d'avoir vu ces objets sans voir ces glaces. Comment donc auroit-on pu ne pas songer, ni même soupçonner qu'il y eût des glaces ?

C I N Q U I E M E I N S T A N C E.

Il est certain que l'étendue est le sujet immédiat, dans lequel nous voyons toutes les manières d'être de la matière. Or combien de fois avons-nous pensé aux manières d'être de la matière, sans avoir la moindre pensée de son étendue.

R É P O N S E.

Je ne puis répondre à cette Instance que je ne sache deux choses. L'une, si notre Ami distingue la matière de son étendue : L'autre, ce qu'il veut dire par cette phrase entortillée : *L'étendue est le sujet immédiat, dans lequel nous voyons toutes les manières d'être de la matière*, & si c'est autre chose que s'il avoit dit simplement : *L'étendue est le sujet immédiat de toutes les manières d'être de la matière* ; ou s'il prétend, que quoique l'étendue ne soit pas le sujet immédiat de toutes les manières d'être de la matière, c'est néanmoins le sujet immédiat dans lequel nous les voyons, quoique nous puissions les voir sans penser à l'étendue.

S I X I E M E I N S T A N C E.

Une des plus belles notions de Dieu est celle de l'être. L'être universel, l'être indéterminé, l'être absolument dit ; en un mot, l'être tout court, est Dieu même. Ce n'est point ici une notion arbitraire, ou une fiction de l'esprit humain. C'est de Dieu même que nous la tenons : EGŌ SUM QUI SUM. Qui pense donc à l'être universel ; à l'être indéterminé, pense à Dieu, & a Dieu présent à son esprit : cependant combien y a-t-il de gens qui pensent ainsi à l'être, sans croire, ni sans s'appercevoir de Dieu ; sans même qu'ils y fassent la moindre réflexion, & sans qu'ils croient avoir la moindre

VII. CL. *pensée de Dieu. Tout le monde est plein de ces gens, & l'on aurait sou-*
 N. XIV. *vent sujet de leur dire à peu près ce que S. Paul disoit autrefois aux Athé-*
niens : Quod ERGO ignorantes colitis ; hoc ego annuntio vobis.

R É P O N S E.

Cet argument a plus de trois termes , parce qu'il roule tout sur deux ou trois équivoques.

La premiere équivoque est dans le terme de l'être , qui est la même chose que l'être tout court. Car il se peut prendre pour l'être universel, l'être indéterminé, l'être parfait. Et c'est comme il se prend dans cette parole de Dieu à Moïse : *Ego sum, qui sum* ; & dans cet autre de Moïse aux Israélites : *Qui est misit me ad vos*. Mais il se peut prendre aussi pour autre chose que pour l'être universel & l'être parfait. Quand je fais par exemple cette réflexion : Je pense : Donc je suis : *Cogito, ergo sum*, le *sum* de ce conséquent enferme la notion d'être , que j'apperçois évidemment qui me convient. Or cette notion de l'être, enfermée dans ces termes , *ergo sum*, n'est pas la notion de l'être universel, de l'être indéterminé, de l'être parfait, qui est marquée par ces paroles de l'Ecriture : *Ego sum, qui sum*. Car je ne serois pas sage si de ce premier conséquent : Donc je suis, j'inférois cet autre : *Je suis donc l'être universel, l'être indéterminé, l'être parfait*.

Supposant donc comme très-certain , que le terme d'ÊTRE, *sine addito*, est équivoque ; c'est-à-dire, qu'il a deux notions fort différentes , ne convenant à Dieu que selon l'une , & n'y convenant point selon l'autre , afin qu'il n'y eût point de sophisme dans cet argument, il faudroit qu'il se prit dans la même notion d'être universel, & d'être parfait, dans la premiere proposition de cette Instance : *Une des belles notions de Dieu &c.*, & dans le premier conséquent : *Qui pense donc à l'être indéterminé, à l'être tout court, pense à Dieu*. Et dans la réflexion qu'on fait ensuite : *Que le monde est plein de gens qui pensent ainsi à l'être, sans croire avoir la moindre pensée de Dieu*, il faudroit aussi qu'il se prit dans la même notion. Et c'est ce que je nie , que le monde soit plein de gens qui pensent à l'être sans croire penser à Dieu, si on prend le mot d'être dans la notion de l'être universel, de l'être indéterminé, de l'être parfait. Car, au contraire, il est très-rare qu'on le prenne dans cette notion , que quand on veut expliquer ce que c'est que Dieu. Or on ne peut pas alors penser à l'être sans croire penser à Dieu. Cette Instance n'a donc quelque apparence qui éblouit, qu'en ce qu'on change insensiblement la notion de l'être, en le prenant d'abord pour l'être indéter-

miné, l'être universel, l'être parfait : au lieu qu'on le prend dans cette VII. Cl.
 dernière réflexion, dans une notion abstraite, selon laquelle nous l'at- N. XIV.
 tribuons à tout ce qui subsiste dans le monde ; comme quand nous distinguons les êtres, des manières d'être ; & les êtres corporels, des êtres intelligents. Car il est vrai que le monde est plein de gens qui pensent à l'être selon cette notion. Mais rien n'est plus mal fondé, que de prétendre que ces gens là pensent à Dieu en pensant à l'être ; & ce seroit une chétive prédication que de leur dire : *Quod ignorantes cogitatis, hoc ego annuntio vobis.*

C'est tout ce qui se pourroit dire à des Philosophes extravagants, qui s'imagineroient que l'être universel, l'être parfait ne seroit pas Dieu ; ou a des personnes, qui ayant entendu parler à des Métaphysiciens de l'être universel & illimité, n'auroient pas su que c'est Dieu qu'ils entendoient par-là. Mais il y auroit encore une équivoque à éviter : C'est qu'on pense à une chose explicitement ou implicitement. Je pense explicitement à ce que je m'apperçois être enfermé dans l'idée de ma pensée. Et je pense implicitement à une autre chose, qui est enfermée dans cette idée, quoique je ne m'en apperçoive pas. En voici un exemple. Ce qui fait que nous sommes déterminés par une nécessité naturelle à vouloir être heureux, c'est que l'idée du bonheur enferme la jouissance d'un bien parfait, qui peut remplir toute la capacité de notre volonté. Or ce bien parfait ne peut être que Dieu : mais comme cela ne nous paroît pas pendant cette vie, ce n'est qu'implicitement que nous pensons à Dieu, & que nous l'aimons en desirant d'être heureux. Et cet amour nécessaire & implicite de Dieu ne nous est d'aucun mérite, & est bien différent de cet amour que Dieu exige de nous, par le premier & le plus indispensable de tous ses commandements.

Lors donc que notre Ami dit, qu'il y a des gens qui pensent à l'être universel sans croire penser à Dieu, je lui demande, si l'idée qu'ont ces gens-là de l'être universel, est différente de celle qu'ils ont de Dieu, ou si elle n'en est pas différente ; ne concevant autre chose que Dieu par l'être universel ? Si elle n'en est pas différente, je dis que l'hypothèse est fautive ; c'est-à-dire, qu'ils ne peuvent pas ne point croire penser à Dieu en pensant à l'être universel. Que si l'idée qu'ils ont de l'être universel est différente de celles qu'ils ont de Dieu, comme ce ne sera alors qu'implicitement qu'ils penseront à Dieu, il ne sera pas étrange qu'ils ne croient pas penser à Dieu.

Cette explication de l'Instance, prise de la notion de Dieu, seroit la plus favorable. Mais ce que je dis en dernier lieu, & que je supplie de bien remarquer, est, qu'on ne s'en pourroit servir qu'en changeant l'état

VII. CL. de la dispute. Car pour me l'objecter, il faudroit que je fusse demeuré N. XIV. d'accord, que pour voir les vérités nécessaires, nous avons besoin de les voir dans une vérité unique, qui lueroit au dessus de nos ames, & que j'aurois seulement douté, si cette vérité étoit Dieu. Ce seroit alors qu'on me pourroit dire: vous avez tort de douter si cette vérité est Dieu. Car étant dans cette pensée, ce n'est pas une preuve que vous ne voyez pas en Dieu les vérités nécessaires, de ce que vous ne croyez pas les y voir. Mais ce n'est point du tout de cela qu'il s'agit. Le sentiment que je n'ai pu embrasser, est, que pour être pleinement persuadé des vérités géométriques, j'aie eu besoin de les voir dans une vérité commune, supérieure à tous les esprits, & qu'ils devoient tous consulter. Il est bien vrai que j'ai bien su, que les défenseurs de ce sentiment vouloient que cette vérité unique, dans laquelle on auroit dû voir ces autres vérités, fût Dieu. Mais ce n'est point à quoi je me suis arrêté dans cette premiere preuve de la Dissertation. Ça été uniquement sur ce principe de l'intelligence humaine, que, pour voir une vérité dans une autre vérité, il faut que cette autre vérité nous soit pour le moins aussi connue que la premiere. Or je n'ai pas eu la moindre pensée de cette vérité commune, quand j'ai vu clairement, & avec plus d'attention, beaucoup de vérités géométriques. Ce n'est donc point dans cette vérité commune que je les ai vues. Notre Ami n'a pu contester mon expérience, ni prétendre que les autres en avoient de contraires. Il a dressé toutes ses machines contre la premiere proposition, & ce que j'ai appelé un principe de l'intelligence humaine: il a cherché diverses Instances pour le faire révoquer en doute. C'est à vous, Monsieur, de juger si je n'y ai pas satisfait, & si je n'ai pas rendu inutile tout ce qu'il dit ensuite de ces Instances, où ce qu'il dit de Dieu, comme d'un miroir arbitraire, ne peut du tout être appliqué à ma premiere raison. Passons donc à la seconde,

A R T I C L E V I I

Des Idées.

S E P T I E M E R È G L E.

UN autre marque qui nous doit faire juger qu'un sentiment est insoutenable, est quand on se trouve engagé pour répondre aux arguments qui le détruisent, de prendre pour des paradoxes outrés les vérités les plus claires; telle qu'est cette vérité: que les idées, que nous ne pouvons

vons douter qui ne soient en nous , d'un tout, d'une partie, d'un nombre, d'un cercle, d'un cube, appartiennent à notre nature, & sont des manieres d'être de notre ame.

VII. CL.
N. XIV.

A P P L I C A T I O N .

C'est ce que nous allons voir qui est arrivé à notre Ami , en voulant répondre à ma seconde raison.

Je voudrois bien qu'on la lût dans la Dissertation latine ; car il me semble qu'elle y est mise dans un si grand jour, qu'il se trouvera peu de personnes qui n'en soient persuadées. Mais' je me contenterai de la mettre ici, comme il la rapporte en abrégé , en remettant seulement en un endroit un mot qu'il a omis , qui en ôte l'équivoque qu'il a cru y avoir trouvée.

S E C O N D E R A I S O N .

Voici donc cette seconde raison. Il est inutile, dit-il, de recourir à la vérité éternelle, pour juger de la vérité des propositions nécessaires & les plus exactement démontrées, si, sans sortir de chez nous, nous trouvons dans notre esprit tout ce qu'il faut pour former & affermir ces jugements. Or nous l'y trouvons effectivement ; car pour cela il ne faut que trois ou quatre choses ; 1°. des idées : 2°. la vertu de lier ces idées : 3°. le consentement à cette liaison : 4°. la vertu d'inférer une proposition, d'une ou de plusieurs autres. Or constamment notre ame a tout cela.

1°. Elle sent bien qu'elle a les perceptions ou idées de plusieurs choses, de quelque part qu'elles lui viennent : undecumque illas habuerit.

2°. Elle s'apperçoit bien qu'elle fait la liaison de ces idées : connexio illarum à mente mea fit.

3°. Elle ne voit pas moins clairement le consentement qu'elle donne à cette liaison : ut & assensus quo illi connexioni adhæret.

4°. Enfin elle trouve chez elle une vertu illative ; par laquelle elle infere une chose d'une autre : Donc, &c.

Voilà à quoi notre Ami avoit à répondre : & voici comme il le fait.

R É P O N S E .

Pour répondre à cet argument, on convient qu'il seroit fort inutile de recourir à la vérité éternelle, si on trouvoit chez soi des vérités nécessaires
Philosophie. Tome XL.

C c

VII. CL. *Ê immuables , ou du moins tout ce qu'il faut pour juger de la vérité des*
 N. XIV. *propositions nécessaires & démontrées. Mais par malheur , c'est ce qu'on ne*
trouve point chez soi , quand on se connoît un peu.

R E P L I Q U E.

Jamais aveu ne fut plus sincere , ni plus propre à faire trouver , sans beaucoup de peine , qui a tort ou qui a raison. Il demeure d'accord qu'il seroit fort inutile de recourir à la vérité éternelle , si on peut trouver chez soi tout ce qu'il faut pour juger de la vérité des propositions nécessaires & démontrées. Il est donc réduit à montrer qu'il n'est pas vrai , que toutes les choses qui sont nécessaires , & qui suffisent pour s'assurer de la vérité des propositions démontrées , se trouvent en nous. Il ne dit pas qu'il faille autre chose ; mais il prétend que l'une de ces choses , savoir les *idées* , ne se trouve point chez nous , à l'égard des vérités nécessaires ; c'est-à-dire , que ces idées ne sont point des manieres d'être de notre esprit , mais quelque chose qui en est réellement distinct. C'est à quoi se termine sa Réponse ; comme il paroît par les termes que nous allons rapporter.

S U I T E D E L A R É P O N S E.

L'unique partie de son analyse qu'on souhaiteroit qu'il prouvât bien , ce seroit , que sans sortir de chez nous , nous trouvons dans notre esprit les idées des vérités nécessaires & immuables. Cela seul suffiroit. Voyons donc comme il s'y prend. Il dit pour toute preuve , que l'ame les apperçoit dans elle-même ; in seipsa animadvertit. Mais que signifie cette expression ? Rien n'est plus équivoque.

R E P L I Q U E.

C'est ce qu'il n'auroit pas dit , s'il avoit rapporté mon passage entier. Le voici.

Frustra recurrimus ad veritatem aeternam , quæ supra mentes nostras est , si in ipsâ mente nostrâ reperimus quicquid necessarium est , ut vera esse judicemus quæ in scientiis apodicticè demonstrantur. C'est ce qu'il avoue.

At rem ita se habere facile percipietur , si mens nostra in se conversa quid in se agatur , dum scientias acquirimus , sedulo investigare voluerit. C'est ce qu'il combat.

Primò enim in se animadvertit multarum rerum PERCEPTIONES SIVE

IDEAS, undecumque illas habuerit, ut corporis, cogitationis, numerorum, VII. Cē.
totius, partis, æqualitatis, inæqualitatis, quæ est prima mentis operatio. N. XIV.

S'il n'avoit pas oublié le mot de *perceptiones* dans l'abrégé qu'il a fait de cette proposition, il n'auroit pu dire qu'il n'y a rien de plus équivoque que ces termes : *Mens in seipsū animadvertit multarum rerum idæas*. Et qu'il est incertain, si on a voulu dire qu'elles se trouvent en elle comme une chose qui lui seroit intimément unie, quoique réellement distincte d'elle ; ou, que ces idées appartiennent à sa nature, comme ses propriétés ou ses manières d'être : car le mot de *perceptions*, joint à celui d'*idées* (*perceptiones sive idæas*) détermine manifestement celui d'*idées* à la dernière signification, puisqu'on ne peut pas s'imaginer que nos *perceptions* soient autre chose que des manières d'être de notre esprit. Il faut donc se contenter de rapporter ce qu'il dit contre ce dernier sens.

S U I T E D E L A R É P O N S E .

Si c'est en ce second sens, que l'Auteur dit que l'ame voit en elle-même (les perceptions) & les idées de plusieurs choses (c'est-à-dire, qu'elle les voit comme les propriétés & les manières d'être) on lui niera nettement que l'ame voie ces idées en elle-même ; & on regarde comme le plus outré de tous les paradoxes, que ces idées puissent être des manières d'être de notre ame. Et le sentiment intérieur n'en décidera jamais ; puisque, quoique ces idées soient ses manières d'être ou non, on les doit toujours sentir comme dans soi, & que même dans le sentiment de S. Augustin, elles sont intimément présentes à l'ame.

R E P L I Q U E .

Je ne fais ce que les autres penseront de ce que notre Ami décide avec tant de confiance, jusqu'à appeller *le plus outré de tous les paradoxes*, une vérité aussi certaine, qu'est celle qu'il traite de cette sorte. Je me contenterai de marquer en peu de mots ce qu'il auroit dû, ce me semble, avoir plus considéré.

1°. Il se contredit. Car comment accorder ce qu'il dit ici, que le sentiment intérieur ne décidera jamais, si les idées de plusieurs choses sont ou non des manières d'être de mon ame, avec ce qu'il avoit dit d'abord, qu'il abandonneroit la nécessité de recourir à la vérité éternelle, *si on trouvoit chez soi tout ce qu'il faut pour juger de la vérité des propositions nécessaires ; mais que par malheur, c'est ce qu'on ne trouve point chez soi, QUAND ON SE CONNOIT UN PEU*. C'est par le sentiment intérieur

VII. CL. que l'on se connoît soi-même. Comment donc a-t-il pu dire, que pour N. XIV. peu qu'on se connoisse, on ne trouvoit point en soi la seule chose qu'il a pu mettre en doute qui s'y trouvât, savoir les idées, puisqu'il dit ici, que le sentiment intérieur ne décidera jamais si elles s'y trouvent ou non, en la maniere que j'ai fait entendre qu'elles s'y trouvoient; savoir comme appartenant à notre nature, & comme étant ses propriétés ou ses modifications.

2°. Il oublie ce qu'il avoit à prouver. Car il n'est point du tout question d'examiner s'il peut y'avoir de prétendues idées réellement distinctes de notre esprit, & qui n'en seroient ni les propriétés ni les manieres d'être; telles qu'étoient celles que l'Auteur de la Recherche de la Vérité avoit pris tant de peine d'établir. Mais il s'agit uniquement de savoir, si on peut trouver chez soi les trois choses, que j'ai dit être nécessaires & suffisantes pour s'assurer de la vérité de ce qui s'enseigne dans les sciences démonstratives. Il avoit déclaré, que de ces trois choses, il n'y avoit que la première, où il est parlé des idées, qu'il n'avoueroit jamais que l'on pût trouver chez soi. Je nie fortement, dit-il, que ces idées se trouvent chez nous comme étant des modifications de notre ame. Mais il ne la nie, que parce qu'il n'a pas pris garde que j'avois expressément remarqué, que je prenois *les perceptions* & *les idées* pour des termes synonymes. Car qui a jamais pu nier que les *perceptions* que j'ai d'un cercle, d'un quarré, d'un nombre, ne soient des manieres d'être de mon esprit? Je puis donc certainement trouver chez moi la seule des trois choses qu'il a prétendu que je n'y pourrois pas trouver. Or il est demeuré d'accord, que si je les y pouvois trouver, il seroit inutile d'avoir recours à la vérité éternelle. Il faut donc qu'il avoue, que j'ai très-bien prouvé, par cette seconde raison, que c'est une supposition sans fondement, que les vérités nécessaires & immuables, telles que sont celles de la Géométrie, ne se puissent voir que dans la vérité éternelle.

A R T I C L E V I I I.

Confiance excessive.

H U I T I E M E R E G L E.

ON doit être sur ses gardes en lisant un Auteur, qui parle de la bonté de sa cause avec une Confiance excessive. Car on doit appréhender, ou qu'il n'ait voulu imposer au public par cet air de confiance, ou que si c'est un trop honnête homme pour qu'on ait de lui ce soupçon, qu'il s'est trompé lui-même par de mauvaises raisons qui l'ont ébloui.

A P P L I C A T I O N.

J'avois apporté une troisième raison, contre la vue des vérités nécessaires & immuables dans la vérité éternelle, que je n'avois touchée qu'en passant. C'est que les vérités contingentes ne sont pas moins dans la vérité éternelle que les nécessaires; pourquoi donc n'y verroit-on que ces dernières vérités?

Cette preuve a paru pitoyable à notre Ami. Il commence la réponse qu'il y fait par ces paroles : *Presque tout est faux dans cet argument.* Et il la finit par celles-ci : *Il faut qu'un sentiment soit bien insoutenable, quand il ne peut être défendu que par de pareils raisonnements.*

Mais n'est-il pas à craindre qu'on n'en dise autant de sa réponse? C'est ce que nous allons examiner.

R É P O N S E.

Presque tout est faux dans cet argument. 1°. Il est faux que les vérités contingentes ne soient pas moins dans la vérité éternelle, que les vérités nécessaires. La vérité éternelle dans laquelle on prétend que l'on voit les vérités nécessaires, est l'essence divine. Car c'est dans les divers rapports des perfections qu'elle enferme que consistent ces vérités. Or, & l'essence divine, & les rapports de ces perfections, n'ont rien que de nécessaire & d'immuable, & par conséquent on n'y peut rien trouver de contingent. Les vérités contingentes enferment toujours l'existence, ou la production, l'action, ou le mouvement de quelque créature. Or ce n'est que dans ses décrets, & nullement dans son essence, que Dieu voit tout cela; & par conséquent ceux qui ne voient que son essence, n'y peuvent voir ces vérités.

VII. CL. *possible*, n'auroit été certainement autre chose que la toute-puissance N. XIV. de Dieu.

6°. Mais voici une difficulté à laquelle on supplie notre Ami de répondre pertinemment. Il suppose qu'on ne voit dans l'essence divine que ce qui y est. C'est ce qui lui fait dire, que les vérités contingentes ne s'y voient point, parce qu'il n'y a rien de contingent dans cette essence. Or les choses n'y peuvent être qu'en deux manières, formellement & éminemment. Il n'y a que les perfections, que nous pouvons concevoir sans aucun mélange d'imperfection; comme la toute-puissance, la souveraine sagesse, la souveraine bonté & autres semblables, que nous puissions regarder comme y étant formellement; mais toutes celles qui sont mêlées d'imperfection n'y sauroient être qu'éminemment. Telles sont certainement toutes les figures corporelles. On ne peut donc s'imaginer qu'il y ait dans l'essence divine des cercles, des triangles, des quarrés, des cylindres, des cubes, ni toutes les propriétés que l'on démontre de ces figures, si ce n'est éminemment. Or de bonne foi, peut-on croire que ce soit un grand avantage pour bien comprendre la Géométrie, de voir un *miroir arbitraire* (comme notre Ami appelle l'essence divine) qui ne contiendrait toutes ces choses qu'éminemment? L'avantage seroit grand, si ce miroir divin, non comme un objet connu, mais comme cause efficiente, nous en formoit toutes les idées dans notre esprit, & nous en faisoit tirer toutes les conclusions. Mais ce ne seroit pas alors voir ces vérités dans la vérité incréée, de quoi seul il s'agit; ce seroit les voir par la vérité incréée: & c'est ce qu'on n'a jamais nié qu'elle ne pût faire, & qu'elle ne fit souvent & dans l'ordre de la nature, & dans celui de la Grace, comme lorsque le Saint Esprit nous fait croire les vérités de la foi, que notre Ami ne dit pas que nous ne puissions voir qu'en Dieu.

Nous avons encore à dire un mot d'une seconde Réponse, qu'il fait à mon argument.

S E C O N D E R É P O N S E .

Mais quand ces vérités contingentes seroient contenues dans l'essence divine, il seroit encore faux qu'il n'y eût nulle raison, pourquoi nous y verrions plutôt les nécessaires que les contingentes? On trouve bien la raison, pourquoi entre les nécessaires, nous en voyons plutôt les unes que les autres, & pourquoi, entre différents hommes, les uns en voient un plus grand nombre, & les autres un moindre, & pourquoi le même homme en divers temps, en est plus ou moins éclairé.

R E P L I Q U E .

Si par la raison que l'on peut rendre à ces trois *pourquoi*, on entend seulement, que c'est qu'entre les vérités nécessaires, il y en a à quoi l'on s'applique davantage qu'à d'autres, & qu'entre les hommes, les uns s'y appliquent plus que les autres, & que le même homme, en divers temps, s'y applique plus ou moins, ce n'est pas un grand mystère, & il n'y a personne à qui cette raison n'ait pu aisément venir dans l'esprit.

Mais voici d'autres *pourquoi*, auxquels notre Ami pourra être plus empêché de répondre.

I. POURQUOI. Euclide, Archimede, & d'autres Payens ont trouvé beaucoup de vérités géométriques : & si on en croit notre Ami, ils ne les ont pu voir que dans la vérité éternelle, qui comme un miroir, est exposé à la vue spirituelle de tous les hommes, & qui comme un oracle, répond à tous ceux qui la consultent. Mais comment l'ont-ils consultée, ne la connoissant pas ? Ce n'a pu être que par l'application & le desir de connoître ces vérités. Car, selon l'un des plus zélés partisans de ces *vues des Malebr. choses en Dieu*, le desir de connoître la vérité est une prière naturelle, qui est toujours exaucée. Pourquoi donc Joseph Scaliger, qui avoit assurément beaucoup d'esprit, s'étant appliqué avec grand soin à l'étude de ces mêmes vérités, dans la passion qu'il avoit de trouver la quadrature du cercle, ne les a-t-il point vues dans ce miroir exposé à la vue de tous les hommes ; & que sur les mêmes questions qu'Archimede avoit résolues, il a cru voir des erreurs dans les livres de cet excellent Géometre, & qu'il ne nous a donné, au contraire, que des erreurs pour des vérités dans un livre parfaitement bien imprimé, qui m'est tombé par hasard entre les mains. Si c'est consulter la vérité éternelle, que d'en s'appliquer à ces fortes d'études, l'un & l'autre l'a consultée. Pourquoi donc en ont-ils reçu des réponses si opposées ?

II. POURQUOI. M. Pascal ayant trouvé la solution d'un problème de Géométrie fort difficile à résoudre, il consigna cinquante pistoles chez un Notaire, pour celui qui le résoudroit. Les Savants en furent avertis par un imprimé qui fut envoyé par-tout. Plusieurs s'y appliquèrent, & on peut bien croire qu'ils ne manquèrent pas de desir de trouver ce qu'ils cherchoient. Nul néanmoins ne le trouva, quoique quelques-uns en eussent envoyé des solutions qu'ils croyoient bonnes, & que M. Pascal fit voir être fausses. Il fit donc imprimer la sienne, qui fut reconnue pour bonne de tout le monde. Si c'étoit dans le miroir exposé à la vue de tous les hommes qu'il avoit vu cette vérité nécessaire & immuable, pourquoi les autres ne l'y auroient-ils pas vue aussi-bien que lui ?

VII CL. III. POURQUOI. Il y a long-temps que les Philosophes sont partagés
 N. XIV. sur la divisibilité de la matiere à l'infini. Les Epicuriens ont tenu la négative : d'autres l'affirmative ; & S. Augustin s'est déclaré pour ceux-ci en ces termes (de Genesi ad litt. c. 4.) *Philosophi subtilissimâ ratione persuadent nullum esse quamlibet exiguum corpusculum , in quo divisio finiatur , sed infinitè omnia dividi ; quia omnis pars corporis , corpus est , & omne corpus habeat necesse est dimidium quantitatis suæ.* M. Descartes est du même avis. Mais il y a des Cartésiens qui soutiennent avec beaucoup de chaleur le sentiment contraire. Cependant il faut nécessairement que l'une ou l'autre de ces deux opinions soit une vérité nécessaire & immuable , qui ne se pourroit voir que dans la vérité commune. Pourquoi consultant les uns & les autres cette vérité commune , les uns y ont-ils vu le *oui* , & les autres le *non* ?

A R T I C L E IX.

Bonnes Réponses mal réfutées.

N E U V I E M E . R E G L E.

Lorsque Caius a répondu aux arguments de Sempronius , & que Sempronius , ou quelqu'un de son parti a prétendu avoir réfuté les réponses de Caius , pour juger si cette réfutation est bonne , il faut considérer si Sempronius prend bien les réponses de Caius ; s'il ne s'amuse point à réfuter ce qui n'y est pas , ou qui n'y est qu'incidemment , en laissant cependant ces réponses de Caius dans toute leur force.

A P P L I C A T I O N.

J'ai répondu dans le cinquieme article de la Dissertation , aux raisons qu'on a tirées de quelques passages de S. Augustin , pour montrer qu'on ne peut voir qu'en Dieu les vérités nécessaires & immuables.

Notre Ami a entrepris de réfuter ces Réponses , dans les nombres XV , XVI , XVII , XVIII , XIX de son Ecrit. Il commence par dire , qu'elles ne sont pas plus solides que mes raisons , qu'il croit avoir renversées. C'est ce qu'il faut examiner , & pour le faire plus clairement , je mettrai d'abord l'argument de la these *de veritate* , que j'appelle objection. 2°. La Réponse que j'y ai faite. 3°. Ce que dit notre Ami pour réfuter cette Réponse. 4°. L'examen de cette Réfutation.

P R E M I È R E O B J E C T I O N .

VII. CL.
N. XIV.

Si nous voyons tous deux que ce que vous dites est vrai, & que ce que je dis est vrai aussi, où est-ce que nous le voyons ? Je ne le vois pas en vous, ni vous en moi ; mais nous le voyons tous deux dans la vérité immuable, qui est au dessus de nos esprits. Or ce qui est au dessus de nos esprits est Dieu. Donc cette vérité immuable est Dieu.

R É P O N S E .

Nous ne le voyons ni vous en moi, ni moi en vous. Je l'avoue. Mais je nie qu'il s'ensuive de-là que nous le voyons dans la vérité immuable supérieure à nos esprits. Car chacun de nous le voit dans son esprit. Moi dans le mien, & vous dans le vôtre. Comme si un Maître exhorte les disciples à dire chacun en soi-même : *Je pense, donc je suis*, & de considérer sérieusement si cela peut être faux : tous d'une voix répondront que cela est très-vrai. Mais où chacun voit-il cette vérité ? Sinon dans son esprit, qui se tournant vers soi-même, voit très-clairement, & qu'il pense, & qu'il ne se peut faire qu'il ne soit pas quand il pense. Qu'il leur demande aussi, si le tout est plus grand que sa partie ? Tous d'une voix répondront qu'il est plus grand. Et chacun le voit non dans une vérité immuable supérieure à son esprit, mais dans son esprit même, qui trouve en soi les idées d'un tout & de sa partie, dans lesquelles il voit sans peine que le tout est plus grand que sa partie.

Ce qu'on a fait pour réfuter cette Réponse.

Notre Ami ajoute d'abord à l'objection ce qui n'y est point, qui est ; *que l'immuable ne peut être vu dans une nature muable.*

Et tout ce qu'il dit à la Réponse est, *que c'est un beau dénouement, que malheureusement S. Augustin n'avoit point prévu. Certainement, dit-il, ce Saint a eu grand tort d'aller chercher si loin ce qu'il avoit si près, & de ne pas voir que les vérités immuables, dont il étoit si en peine, n'étoient que des manières d'être de notre ame.*

Examen de cette Réfutation.

Il ne s'agit point dans l'objection de ce qu'a dit ou n'a pas dit S. Augustin sur ce sujet, mais de la chose en soi, qui se doit décider par la raison. Et c'est sur quoi notre Ami s'est trouvé si court, que ne pouvant

VII. Cl. désavouer que ce qu'on a dit est très-clair, il semble se plaindre qu'il
 N. XIV. l'est trop, & que S. Augustin ne l'a pu ignorer. Mais il peut n'y avoir pas fait d'attention, comme il n'en a pas fait sur beaucoup de choses, qui lui auroient pu faire croire que les bêtes ne pensent point, & que les couleurs ne sont point telles dans les objets colorés, qu'elles sont dans notre pensée. Quoi qu'il en soit, c'est mal réfuter une bonne réponse dans une matière philosophique, que de se jeter sur l'autorité, lorsqu'il s'agit de raison.

Il dira peut-être que je dissimule (ce qui peut être pris pour une raison) qu'il a rejeté comme une absurdité manifeste, ce que je suppose, que ces vérités immuables puissent être des manières d'être de nos ames.

Mais je ne lui ai point donné sujet de dire un mot de cela dans sa Réfutation, qu'en ce que j'ai dit dans ma Réponse, que chacun de nous trouvoit en son esprit les idées d'un tout & de sa partie. Or pour prétendre qu'on ne puisse croire sans absurdité, que ces idées sont des manières d'être de notre esprit; ou comme il dit en un autre endroit, que c'est le plus outré de tous les paradoxes d'avoir cette pensée, il faut qu'il prétende aussi, que les Méditations de Métaphysique de M. Descartes sont le plus méchant livre qui fut jamais, puisqu'il roule tout sur ce plus outré de tous les paradoxes, que les idées que nous avons du corps, de l'esprit, de Dieu, & de toutes les autres choses généralement, sont des manières d'être de notre ame, & que c'est sur cela qu'il fonde ses démonstrations de l'existence de Dieu, & de la distinction réelle de l'esprit & du corps.

S E C O N D E O B J E C T I O N.

Il n'y a que Dieu qui soit plus grand que notre esprit. Or la vérité est quelque chose de plus grand que notre esprit. Si cela n'étoit, il se rendroit juge de la vérité. Or il ne se rend pas juge de la vérité; mais il juge selon la vérité. Il faut donc que la vérité selon laquelle il juge, soit Dieu.

R É P O N S E.

Cette Réponse a deux parties. La première consiste en quelques exemples, qui font voir que cet argument ne prouve rien, parce qu'il prouveroit trop. Et on répond dans la seconde à chaque partie de l'objection.

*Premiere Partie de la Réponse.*VII. CL.
N. XIV.

Voici en quoi on a fait consister la force de ces Instances.

Il y a de certaines choses dont notre esprit ne se doit pas rendre juge, mais selon lesquelles il doit juger, que l'on ne peut dire néanmoins qui soient Dieu, ni qu'elles soient même, absolument parlant, quelque chose de plus grand que notre esprit. Il ne s'ensuit donc pas, que la vérité soit Dieu, ni même quelque chose plus grand que notre esprit, absolument parlant, de ce que notre esprit ne se doit pas rendre juge de la vérité; mais qu'il doit juger selon la vérité.

C'est ce qu'on prouve par trois exemples. Le premier, des loix humaines, non contraires à la loi naturelle: car quand elles ont été une fois unanimement établies, notre esprit ne s'en peut plus rendre juge, mais il doit juger selon ces loix.

Le second, la vérité de certains faits, tellement attestés qu'on ne les peut révoquer en doute; comme est, par exemple, que le gouvernement où je suis né n'est point un Etat populaire, mais une Monarchie. Et elle est telle aussi, que je ne m'en dois pas rendre juge; mais juger de ma conduite selon cette vérité.

Le troisieme est, les regles du langage, qu'il est aisé de s'imaginer.

Mais il faut prendre garde, comme on a déjà dit, qu'on n'apporte ces exemples, que pour faire voir, que c'est mal prouver qu'une certaine vérité est Dieu, & quelque chose de plus grand que notre esprit; parce qu'on ne juge pas d'elle, mais que l'on juge selon elle. Voyons donc si notre Ami fait voir le contraire par sa Réfutation.

Réfutation de ces Instances.

Notre Ami ne tente pas seulement de faire voir ce que je viens de dire. Tout ce qu'il dit ne va qu'à montrer, que les loix humaines sont bien différentes des loix naturelles & des vérités nécessaires; & il s'étend fort sur l'immutabilité de ces dernieres.

Examen de cette Réfutation.

Il fera bien court: car je n'ai qu'à dire que ce n'est point du tout de cela qu'il s'agit dans l'objection, n'y étant pas dit un seul mot de cette immutabilité.

Qu'on prenne donc garde à ce que j'ai dit dans la regle qui est au commencement de cet Article. Et on jugera, que c'est une de ces Réfutations, qui laissent ce qu'on réfute dans toute sa force.

VII. CL.
N. XIV.

Seconde Partie de la Réponse.

J'y réponds précisément à chaque partie de l'argument. On le peut voir dans la Dissertation. J'en rapporterai seulement ce que je réponds à la majeure & à la mineure. D'où on jugera aisément du reste.

Ad majorem: Nihil est majus mente humanâ, nisi Deus. Concedi non debet nisi intelligatur de re subsistenti, & de eo quod sit majus mente humanâ, non secundum quid tantum, sed absolute.

Ad minorem: At veritas est quid majus mente humanâ. Distinguo, secundum quid, Esto. Absolute, & tamquam quid subsistens, Nego.

Et c'est ce qu'on n'a qu'à appliquer à la preuve de la mineure.

Réfutation de cette Seconde Partie.

L'Auteur répond; que ces vérités nécessaires ne sont supérieures à nos esprits, qu'en ce qu'elles les perfectionnent, comme font les sciences. Car du reste il prétend qu'elles ne sont que des manières d'être de nos esprits; prétention aussi juste que le seroit celle de vouloir que l'infini fut une manière d'être du fini; que la justice soit une modification de l'injustice; que l'incorruptible & l'immuable naisse du fond du corruptible & du changeant.

Examen de cette Réfutation.

Tout ce que j'ai à dire, est, que je ne comprends rien à ces belles antitheses, ou que c'est une pure pétition de principe. Car elles ne veulent rien dire, à moins que l'on ne suppose, qu'il n'y a que Dieu immuable, incorruptible, & la justice même, qui puisse être la vérité dans laquelle nous voyons les vérités nécessaires. Et il est vrai que si cela étoit bien prouvé, il ne seroit pas possible qu'elles fussent vues dans les idées que je trouve en moi, qu'on ne peut nier qui ne soient des manières d'être de mon esprit, qu'en se déclarant pour ce qu'a dit sur cela de déraisonnable & d'absurde, l'Auteur de la Recherche de la Vérité. Mais comme c'est le sujet de la dispute, on ne peut le supposer, en réfutant la Réponse que je fais à l'argument, par lequel on le prétendoit prouver, que ce ne soit supposer ce qui est en question, au lieu de montrer, que mes distinctions n'empêchent point, que l'argument, que je prétends avoir renversé, ne soit demeuré dans toute sa force. Mais c'est ce qu'on est bien assuré que personne n'entreprendra de faire.

T R O I S I E M E O B J E C T I O N.

VII. CL.
N. XIV.

Ce qui est par-tout & toujours, est Dieu. Car c'est le propre de Dieu d'être immense & éternel. Or la vérité, dans laquelle je vois que deux & trois sont cinq, & que le tout est plus grand que sa partie, est toujours & en tous lieux.

R É P O N S E.

Je réponds avec S. Thomas, qu'on peut entendre en deux manières qu'une chose soit toujours & par-tout. La première est, quand elle a en soi d'être positivement présente à tous les lieux & à tous les temps; & il n'y a que Dieu à qui cela convienne. L'autre est, quand une chose n'est point attachée à quelque lieu & à quelque temps; & tout universel est en cette manière, *ubique & semper, in quantum universalia abstrahunt ab hic & nunc*. Or on ne sauroit prouver, que la vérité, par laquelle je juge que deux & trois sont cinq, soit *ubique & semper* qu'en cette manière. On ne peut donc prouver par-là qu'elle soit Dieu.

Réfutation de cette Réponse.

Notre Ami ne la réfute qu'en n'y répondant rien, mais y substituant un autre argument tout-à-fait différent de celui-là. Car après avoir rapporté ce que j'ai dit après S. Thomas de ces deux manières, dont on pourroit dire qu'une chose est toujours & par-tout; voici comme il fait entendre qu'il n'y peut répondre.

Ne dire que cela, c'est ne rien dire. Car la question est de savoir, comment tant d'hommes différents, séparés les uns des autres par de si prodigieuses espaces de temps & de lieux, conviennent avec tant d'uniformité de ces vérités; eux qui dans tout le reste de leurs sentiments & de leurs goûts sont si différents les uns des autres. C'est à quoi il faudroit une bonne réponse; & c'est sur quoi on ne dit pas un mot.

Examen de cette Réfutation.

Je n'avois garde de répondre à une objection que je ne m'étois pas proposée; parce qu'elle n'étoit pas dans la Thèse que je combattois. Mais puisqu'on me presse de le faire, cela me sera bien facile, & de la rétorquer même contre celui qui me la propose.

Tous les hommes ont reçu de Dieu la lumière naturelle de la raison,

VII. CL. qui est une participation de la lumière créée. Et tant que cette lumière
 N. XIV. n'est point éteinte en eux, il faut bien qu'ils en puissent faire quelque usage, au moins à l'égard de quelques propositions si simples & si claires, qu'il est moralement impossible, ou qu'ils ne la trouvent point d'eux-mêmes, ou qu'au moins ils n'y acquiescent aussi-tôt qu'on les leur propose. Telles sont les deux dont j'ai parlé dans ma Réponse: deux & trois sont cinq: le tout est plus grand que sa partie. S'étonner donc que tous les hommes conviennent dans l'acquiescement à ces propositions, quelque séparés qu'ils soient les uns des autres par de si prodigieux espaces de temps & de lieux, c'est comme si on s'étonnoit de ce qu'étant si fort séparés de temps & de lieux, ils ne laissent pas d'avoir tous la lumière de la raison. Il y auroit bien plus de sujet de s'étonner, de ce qu'en quelque lieu & en quelque temps que l'on ait trouvé des hommes, on n'en a point trouvé qui ne se servissent des sons pour faire entendre leurs pensées les uns aux autres: car cela demande infiniment plus d'esprit & plus de raison, que de savoir que *deux & trois sont cinq*, & que *le tout est plus grand que sa partie*. Cependant on ne s'avise point de dire, que c'est dans la lumière éternelle qu'ils ont appris à se parler les uns aux autres.

Mais comment notre Ami n'a-t-il pas vu qu'on pourroit aisément retourner cet argument contre lui? Car si de ce que les hommes conviennent avec tant d'uniformité de certaines vérités, quelque séparés qu'ils soient de lieux & de temps, je dois juger que c'est qu'ils les voient dans une vérité commune, exposée à la vue de tous les esprits, je dois donc juger que celles-là ne se voient point dans cette vérité commune, à l'égard desquelles, loin de trouver cette uniformité de sentiments entre les hommes de divers temps & de divers lieux, on n'y trouve au contraire qu'une très-grande diversité d'opinions. Or, pour une vérité nécessaire & immuable, dont tous les hommes conviennent, il y en a cent autres qui ne sont pas moins nécessaires, dont ils ne conviennent pas, ou parce qu'ils les ignorent entièrement (ce qui ne devrait pas être, au moins à l'égard de tant de gens, si cette vérité commune, où elles peuvent toutes être vues, étoit toujours exposée aux yeux spirituels de tous les esprits) ou parce que les uns doutent de ce que les autres assurent, ou le nient même absolument.

Mais c'est ce qu'il semble que notre Ami ne veut pas avouer, au moins à l'égard des vérités de morale: car voici comme il en parle au N°. XVII: *Notre esprit voit, dit-il, qu'on a vu ces vérités de morale de la même manière dans tous les temps, & qu'on les verra toujours de même. En un mot, l'esprit humain voit & sent l'impossibilité où il se trouve de les*

*les changer, de les désapprouver, de les condamner; & quoique par le dé- VII. Cl.
règlement de sa volonté, il puisse s'en écarter, il sent bien qu'il ne le peut N. XIV.
faire légitimement & sans se rendre coupable, & que son esprit, maîtrisé
par ces regles, condamne les dérèglements de son cœur.*

Notre Ami met tout cela entre les choses que notre esprit voit dans la vérité incréée. Il faut donc qu'il avoue que le vrai & le faux s'y voient également: car pour peu qu'il y fasse d'attention, il reconnoitra que rien n'est plus faux que ce qu'il assure avec tant de confiance.

Mais cet endroit me paroît si important pour bien des raisons, que l'ayant laissé passer sans en rien dire dans la justification de ma Réponse à la seconde objection, parce qu'il n'étoit pas nécessaire que j'en parlasse pour la justifier, je crois le devoir examiner dans un Article particulier; & c'est par-là que je finirai ce que j'ai à dire sur la premiere Partie de ma Dissertation.

A R T I C L E X.

Ignorance du droit naturel

D I X I È M E R È G L E.

UN des choses les plus capables de faire tomber dans l'erreur, sans que l'on s'en apperçoive, est, d'étendre de certaines vérités au-delà de leurs justes bornes, en prenant pour universellement vrai ce qui l'est quelquefois & même souvent. C'est ce qui a fait croire dans la Physique, que l'eau monteroit à quelque hauteur que ce fût dans une pompe aspirante, parce qu'autrement il y auroit du vuide dans la nature. L'expérience a fait voir depuis que cela n'étoit pas vrai, & qu'elle n'y pouvoit monter qu'à trente-trois ou trente-quatre pieds. Et dans la morale, ce qui a fait persécuter les Chrétiens par des Empereurs, assez gens de bien d'ailleurs selon le monde, est cette maxime trop étendue, qu'il ne faut point souffrir dans un Etat des Introduceurs de nouveautés, lorsqu'ils forment un parti considérable de gens qui en condamnent les coutumes & les loix reçues.

A P P L I C A T I O N.

Rien n'est plus ordinaire à ceux qui veulent détourner les gens de suivre leurs passions, que de leur représenter, que s'ils vouloient sérieu-
Philosophie. Tome XL. E c

VII. CL. fement rentrer en eux-mêmes, ils reconnoitroient qu'ils agissent contre
 N. XIV. les secrets mouvements de leur conscience, & que leur esprit condamne le dérèglement de leur cœur.

Il suffit, pour l'utilité de ces exhortations, que cela soit vrai souvent, & à l'égard d'un grand nombre de personnes, du nombre desquels on peut supposer que sont ceux à qui l'on parle. Mais pour montrer combien c'est une grande erreur d'en faire un dogme généralement vrai, nous n'avons qu'à considérer ce qu'en dit notre Ami.

C'est en répondant à l'Instance que j'avois fait contre cet argument :

Il n'y a que Dieu qui soit plus grand que notre esprit. Or la vérité est quelque chose de plus grand que notre esprit ; parce que notre esprit ne juge pas la vérité, mais juge selon la vérité. J'avois dit que cela prouvoit trop ; parce qu'on pourroit dire des loix humaines non contraires au droit naturel, qu'elles sont quelque chose de plus grand que notre esprit ; parce qu'ayant été une fois reçues dans un Etat d'un commun consentement, on ne devoit plus juger de ces loix, mais juger selon ces loix. Au lieu de répondre directement à cela, il s'étend à montrer les avantages qu'ont les loix naturelles, ou, ce qui est la même chose, les regles immuables de nos mœurs, au dessus des loix humaines.

C'est de quoi seulement je parlerai dans cet Article, en rapportant ses propres paroles, sans considérer si elles satisfont à mon Instance : car j'ai déjà fait voir que non, dans l'Article précédent.

Réponse à la Dissertation.

Est-il possible qu'un si grand homme n'ait pas vu l'extrême différence qu'il y a entre les regles immuables des mœurs & les loix humaines ? Ne saute-t-il pas aux yeux, que ces loix humaines, dont il parle, ont pu être établies autrement qu'elles ne sont ; qu'effectivement elles varient en divers pays, & qu'après même leur établissement, on a encore, & on se donne tous les jours la liberté de juger si elles sont bien ou mal établies ; & que, si on est obligé de s'y assujettir, cela n'empêche nullement de les désapprouver & de les condamner dans son cœur.

E X A M E N.

Je me mets peu en peine de ce qu'il dit des loix humaines. Car ce n'est qu'au regard des autres que je prétends faire voir qu'il a avancé des choses tout-à-fait insoutenables. Je remarque seulement ici, 1°. Que

ce qu'il dit que ces loix humaines varient en divers pays, fait voir qu'il VII. Cl.
prétend que c'est le contraire des loix naturelles. N. XIV.

2°. Qu'il n'est pas vrai, de toutes les loix humaines, qu'on se donne tous les jours la liberté de juger si elles sont bien ou mal établies. Ce n'est que par une loi humaine, que les hommes peuvent disposer de leur bien après leur mort. Mais c'est ce qu'on juge si utile à la société humaine, que depuis que cela a été une fois établi, on n'a jamais songé à la révoquer.

3°. Il n'est pas vrai non plus que des particuliers, agissant raisonnablement, puissent condamner dans leur cœur les loix qui ne contiennent rien de contraire au droit naturel. Or il y a une infinité de loix humaines qu'on ne peut pas s'imaginer qui y soient contraires.

Réponse à la Dissertation.

Mais il s'en faut bien que l'esprit humain n'ait la même liberté à l'égard des vérités nécessaires & des loix immuables. Il voit clairement que leur établissement n'a nullement été arbitraire. Je ne dis pas simplement aux hommes, mais à Dieu même.

E X A M E N.

Mais où l'esprit humain voit-il cela? Il faut qu'il dise que c'est dans la vérité incréée. Car il ne dira pas que cette vérité; *l'établissement des loix naturelles n'est pas arbitraire*, est une vérité contingente. Il la doit donc regarder comme une vérité nécessaire & immuable, & qu'on ne peut par conséquent voir qu'en Dieu. D'où vient donc que les Epicuriens, dont la secte étoit si répandue parmi les Payens, qui voyoient en Dieu, selon lui, tant de vérités géométriques, n'y ont pas vu celle-là? Car il est certain qu'ils ont cru tout le contraire, & que ç'a été un de leurs plus pernicieux dogmes, qu'il n'y a rien de juste ou d'injuste par soi-même, mais seulement par l'institution des hommes.

Réponse à la Dissertation.

L'esprit humain voit nettement qu'il n'a jamais pu le faire, & qu'on n'a jamais pu établir qu'il fût juste de condamner un innocent.

VII. CL.

E X A M E N.

N. XIV.

N'est-ce pas condamner des innocents à la mort, que d'immoler des innocents à une idole ? C'est ce que les Phéniciens ont cru juste, & après eux les Carthaginois, & après les Carthaginois les Mexicains.

Réponse à la Dissertation.

Quelque peine qu'il ait dans la pratique à préférer les choses temporelles aux éternelles, il voit clairement que celles-ci sont préférables à celles-là.

E X A M E N.

Des Chrétiens peuvent entendre ce que veut dire, *préférer les choses temporelles aux éternelles*, parce qu'ils attendent une éternité de bonheur ou de malheur après cette vie. Mais c'est à quoi n'auroient rien compris une infinité de Payens, qui se mettoient fort peu en peine de ce qui leur arriveroit après leur mort. Rien n'est donc moins propre à être allégué comme une de ces maximes, dont tous les hommes seroient toujours convenus, parce qu'on les voit dans la vérité incréée.

Réponse à la Dissertation.

Il voit que tous les esprits raisonnables le peuvent voir comme lui ; qu'on a vu ces vérités de la même manière dans tous les temps, & qu'on les verra de même. En un mot, l'esprit humain voit & sent l'impossibilité où il se trouve de les changer, de les désapprouver & de les condamner. Et quoique, par le dérèglement de sa volonté, il puisse s'en écarter, il sent bien qu'on ne le peut pas faire légitimement, & sans se rendre coupable, & que son esprit, maîtrisé par ces règles, condamne les dérèglements de son cœur.

E X A M E N.

Est-il possible qu'un si bon esprit ait été réduit à nous proposer comme des vérités nécessaires, qui se voient clairement dans la vérité incréée, des faussetés si manifestes, par le besoin qu'il en a eu pour soutenir un sentiment qu'on lui faisoit voir être insoutenable.

Les premières & les plus immuables de toutes les loix naturelles ne font-ce pas la connoissance d'un seul Dieu, & l'obligation qu'on a de l'adorer, de l'aimer & de l'invoquer ? Il faudroit donc que l'esprit hu-

main eût toujours vu & senti l'impossibilité où il se trouvoit , de les VII. Cl. changer , de les désapprouver , de les condamner. Or y a-t-il rien de N. XIV. plus évidemment faux ? En quel état Jesus Christ a-t-il trouvé le genre humain , lorsqu'il est venu au monde ? Tous les peuples de la terre , hors les Juifs , n'avoient-ils pas changé ces loix immuables , en substituant à l'unité de Dieu , Créateur du ciel & de la terre , la pluralité des Dieux ; & à l'adoration du vrai Dieu , l'adoration des idoles ou des astres ? Rome payenne n'a-t-elle pas persécuté trois cents ans durant les Chrétiens , dont tout le crime étoit , qu'ils n'adorent pas les Dieux de l'Empire ? Voilà donc le culte du vrai Dieu condamné & persécuté par une infinité de personnes dans toute la terre ; au lieu que , selon notre Ami , il n'y auroit dû avoir personne qui n'eût vu & senti l'impossibilité où il se trouvoit de le condamner ?

Des peuples entiers , comme les Phéniciens , les Carthaginois , les Mexicains se sont cru fort religieux , en sacrifiant des hommes à leurs idoles , & ils leur ont même souvent immolé leurs propres enfants. Cela n'est-il point contraire à la loi naturelle ?

Les Grecs & les Romains se croyoient tellement maîtres de la vie de leurs enfants , que quand il leur en naissoit un , on le mettoit par terre , & on attendoit que le Pere déclarât s'il vouloit qu'on l'élevât ou qu'on l'étouffât : d'où est venu cette façon de parler : *Tollere liberos* , parce qu'on les élevoit de terre , quand il avoit fait entendre qu'il vouloit bien qu'on les élevât. C'est pourquoi nous voyons dans Térence une mere , qui s'excuse envers son mari , comme d'une faute qu'elle avoit faite , de n'avoir pas obéi à l'ordre qu'il lui avoit donné de tuer l'enfant dont elle étoit grosse si c'étoit une fille ; ayant mieux aimé l'exposer : & le mari la gronde sérieusement , comme une femme accoutumée à ne lui pas rendre l'obéissance qu'elle lui devoit. Rien n'est plus commun aussi parmi les Chinois que de tuer leurs filles aussi-tôt qu'elles sont nées. Ne sont-ce point là des choses contraires à ces regles immuables , que tout le monde peut voir , selon notre Ami , dans la vérité incréée ?

La fornication n'y est-elle point contraire aussi ? Cependant les Payens ne la croyoient pas seulement permise , mais ils louoient ceux qui en usoient modérément , jusques-là qu'Horace allégué sur cela une parole de Caton , qu'il appelle une sentence divine , *sententia dia Catonis*. Cicéron dit la même chose dans son Oraison pour Coelius . Et ce fut pour cette raison que les Apôtres mirent la fornication au nombre des choses dont les Payens convertis au christianisme devoient s'abstenir. Il y a quelque chose de pis sur cette matiere qu'on n'oseroit dire , tant il est horrible.

VII. Cl. Ceux qui ont passé pour les plus vertueux parmi les Romains, se
 N. XIV. sont tués eux-mêmes de sang froid, persuadés qu'ils faisoient une action
 louable; & en effet ils en ont été loués. Est-ce là ne pouvoir rien faire
 contre les regles immuables du droit naturel, qu'on ne sente bien
 • qu'on ne le peut faire légitimement & sans se rendre coupable?

Combien y avoit-il de Gentilshommes en France, avant que le Roi
 eût réprimé la fureur des duels, & combien y en a-t-il encore en Allema-
 gne & aux Pays-Bas, qui sont persuadés que ce seroit une chose indi-
 gne d'un homme d'honneur, de ne pas se battre contre un Gentilhom-
 me qui les auroit appellés, ou de ne pas appeler celui qui les auroit
 offensés. Et cela va si loin en Allemagne, que les soldats ont l'impu-
 dence de ne vouloir pas obéir à leurs Officiers, lorsqu'ils savent qu'ayant
 reçu un affront, ils ne se sont pas battus contre celui qui le leur a fait.
 Dira-t-on que cela n'est pas contraire aux regles immuables des mœurs?

Enfin, le monde a toujours été plein de gens qui commettent beaucoup
 de crimes sans aucun remords; tels que sont ceux dont S. Augustin dit,
 Ce Cont. *Qu'ils ne mettent pas les mauvais desirs de la concupiscence charnelle au*
 cap. 3. *nombre des ennemis qu'ils ont à combattre; mais que s'en étant rendus*
esclaves par un misérable aveuglement, ils mettent leur souverain bonheur
à les assouvir, & non pas à les dompter, & dont S. Bernard représente
 le misérable état dans son Livre des degrés de l'humilité, Chap. XX, où
 [Voyez il décrit le douzieme degré de l'orgueil. On en peut voir un passage
 Tome 31. dans la seconde Dénonciation du péché philosophique, Art. XIV. Je ne
 pag. 118.] le mets pas ici pour abrégér: j'aime mieux en faire voir le portrait que
 le Sage nous en donne en ces termes. *Les méchants ont dit dans l'éga-*

Sap. c. 2. *rement de leur pensée: Le temps de notre vie est court & fâcheux, &*
l'homme n'a plus rien à attendre après sa mort; venez donc, jouissons
des biens présents. Hâtons-nous de jouir des créatures pendant que nous som-
mes jeunes. Euyvrons-nous des vins les plus excellents, parfumons-nous
d'huile de senteur, & ne laissons point passer la fleur de la saison. Cou-
ronnons-nous de roses avant qu'elles se sechent; qu'il n'y ait point de pré
où notre galanterie ne se signale. Que nul ne se dispense de prendre part
à notre débauche: laissons par-tout des marques de réjouissance, parce que
c'est là notre sort & notre partage.

Mais voici la même peinture faite après ce divin modele, dans ces beaux
 vers d'un Poète vraiment Chrétien.

*Chantons, rions, dit cette troupe impie,
 De fleur en fleur, de plaisirs en plaisirs,
 Promenons nos desirs.*

*Sur l'avenir insensé qui se fie.
De nos ans passagers le nombre est incertain.
Hâtons-nous aujourd'hui de jouir de la vie.
Qui sait si nous serons demain ?*

VII. Cl.
N. XIV.

Il faut donc que notre Ami reconnoisse, qu'il n'y a rien de plus faux que ce qu'il a dit des loix naturelles en les opposant aux loix humaines : que *notre esprit voit & sent l'impossibilité où il se trouve de les changer, de les désavouer, de les condamner* ; puisque tant de peuples en ont changé les plus importantes en d'exécrables superstitions, & qu'une secte entiere de Philosophes les a toutes désavouées & condamnées, en foutenant que rien n'est juste ou injuste par sa nature, mais seulement par l'institution des hommes.

Il faut aussi qu'il avoue qu'il ne se trompe pas moins, quand il assure, que, *quoique l'homme se puisse écarter de ces regles par sa volonté, il sent bien qu'il ne le peut faire légitimement, & sans se rendre coupable, & que son esprit, maîtrisé par ces regles, condamne les dérèglements de son cœur.*

Toute l'Ecriture est pleine d'exemples qui l'auroient dû empêcher de foutenir de tels paradoxes, s'il y avoit fait attention. Mais si la chaleur de défendre son opinion l'a ébloui de telle sorte, qu'il n'a pas vu ce qui faute aux yeux, c'est cela même qui le doit convaincre du peu de raison qu'il a eu de défendre, avec tant de zele, ce qu'il n'a pu défendre, qu'en foutenant comme des vérités incontestables des faussetés si manifestes.

S E C O N D E P A R T I E .

Avant que d'entrer dans cette seconde partie, il est bon de faire comprendre de quoi il s'agit précisément, & en quoi elle differe de la premiere.

On avoit foutenu, dans la These que j'examinois, qu'on ne pouvoit aimer sincérement une vertu, comme est la chasteté, qu'on n'eût quel-
qu'amour pour Dieu. Ce qu'on prouvoit par cet argument.

Celui qui aime véritablement la chasteté, aime la forme & la raison éternelle de la chasteté. Or cette raison éternelle de la chasteté ne peut être une chose créée. Il faut donc que ce soit Dieu que l'on aime, en aimant véritablement la chasteté.

J'avoue que cela me parait encore moins soutenable, que ce qu'on

VII. CL. avoit dit de la vérité, à cause principalement de la conséquence qu'on en tiroit, que les Payens avoient pu avoir quelque amour de Dieu, en ce qu'aimant une vertu, ils en aimoient la forme éternelle, qui est Dieu. C'est donc ce que je me résolus d'examiner à part. Et j'en fis la seconde partie de ma Dissertation.

Elle a beaucoup d'affinité avec la première. Et voici en quoi elle en est différente. C'est qu'il s'agit, dans la première, de savoir, si on ne peut voir les vérités nécessaires & immuables, telles que sont les vérités géométriques, que dans la vérité incréée, qui est Dieu. Remarquez qu'on ne dit pas que ces vérités géométriques soient Dieu, mais seulement qu'on ne les peut voir qu'en Dieu. Mais ce n'est pas ce qu'on dit ici de chaque vertu. Car l'Auteur de la Thèse que j'examinais, dit, qu'on doit considérer deux choses dans chaque vertu. La vertu en elle-même, qui est une qualité louable de notre âme, & c'est ce qu'on peut entendre par le mot de chasteté, quand on loue une personne d'avoir été chaste. L'autre est, disoit-il, la forme & la raison éternelle de cette vertu, qui correspond en Dieu à celle qui est en nous; ce qu'il prétendoit ne regarder pas tant la connoissance que l'amour de la chasteté. Car ce qu'il avoit en vue, étoit, de prouver qu'on ne pouvoit aimer la chasteté pour elle-même, qu'on n'en aimât la forme éternelle : *Ratio-nem aternam*, qu'il ne concevoit pas pouvoir être autre chose que Dieu.

Je remarque dans la Réponse de notre Ami, qu'il a évité de parler de la chasteté, & qu'il y a toujours substitué le mot de justice : ce qui n'est pas juste; car je ferai voir que la justice étant en Dieu d'une autre façon que la chasteté, ce que l'on peut dire de l'une à l'égard de Dieu, ne se doit pas dire de l'autre. Ainsi je traiterai séparément ce qui regarde ces deux vertus.

A R T I C L E X I.

Equivoques.

O N Z I E M E R E G L E.

LEs équivoques sont une grande source de paralogismes. & en voici quelques-unes à quoi il faut prendre garde.

Quand on passe du sens figuré au sens propre :

Ou de ce qui est proprement & absolument tel, à ce qui ne l'est qu'improprement, & seulement à quelque égard, *secundum quid* :

Ou

Ou de ce qu'une chose est formellement en elle-même , à ce qu'elle est idéalement & éminemment en Dieu : VII. Cl. N. XIV.

Ou de ce qu'on connoît directement par une idée claire , ce qui s'appelle voir , à ce qu'on ne connoît que par conjecture , quelque certaine qu'elle soit : ce qui ne s'appelle pas voir ; comme il paroît par ce que dit S. Augustin , *que chacun de nous voit sa propre conscience ; mais qu'il ne voit pas celle d'un autre.*

A P P L I C A T I O N .

Toutes ces équivoques se rencontrent dans l'Argument par lequel on prétend prouver qu'on ne peut aimer véritablement quelque vertu , comme est la chasteté , qu'on n'ait quelque amour pour Dieu. Mais avant que de le montrer , il est bon de proposer quelques vérités , que je ne crois pas qui puissent être raisonnablement contestées.

P R E M I E R E V É R I T É .

Laissant à part ce qu'on entend par ces mots , *ratio aeterna castitatis* , il est certain que ce que les hommes entendent ordinairement par le mot de *chasteté* , est une qualité louable de la personne qu'ils appellent chaste.

Et c'est ce qu'on ne peut nier qui ne soit dans la personne qui a cette vertu , & que ce ne soit une modification de son ame ; puisqu'elle est dans son ame , & que ce n'en est pas l'essence. On peut prétendre , si l'on veut , qu'outre cela il y a quelque chose de plus sublime dans cette vertu , aussi-bien que dans toutes les autres , & que c'est ce qu'on entend par ces mots mystérieux , *ratio aeterna castitatis*. C'est ce que nous examinerons dans la suite. Mais cela ne peut empêcher que ce que je viens de dire ne soit certainement vrai. Et c'est aussi de quoi on demeureroit d'accord dans la These que j'examinois. Car voici ce qu'on y disoit en propres termes : *Circa quamlibet virtutem duo considerari possunt ; virtus ipsa quae est mentis nostrae affectio ; modus , sive sic se habentis , & ratio aliqua aeterna ipsi correspondens.*

S E C O N D E V É R I T É .

On peut considérer deux choses dans chaque vertu : ce que chaque vertu est selon son espece , ce qui s'appelle autrement *le devoir de chaque vertu* ; & la véritable fin , ou la fin dernière à laquelle la vertu doit
Philosophie. Tome XL. F f

VII. CL. être rapportée. Or comme c'est le premier principe de la morale chrétienne, que Dieu seul est notre dernière fin, on ne peut douter qu'il ne soit la dernière fin de toutes les vertus.

Mais quand on demande, si on ne peut aimer véritablement la chasteté, qu'on n'ait quelque amour pour Dieu, ce seroit une question badine d'enfermer dans la signification du mot de chasteté, la fin dernière à laquelle la chasteté doit être rapportée. Car ce seroit demander, si on pourroit aimer d'être chaste pour Dieu, sans avoir quelque amour pour Dieu. Ce n'est donc pas ce qu'on entend; mais outre cette considération de la vraie fin, qui est commune à toutes les vertus, il y a dans chaque vertu une certaine forme ou raison éternelle, qui répond en Dieu à cette vertu.

T R O I S I È M E V É R I T É.

Comme Dieu est l'être même, l'être universel, & la plénitude de l'être, rien ne peut avoir quelque degré d'être qu'il ne le tienne de Dieu, & qui par conséquent ne soit en Dieu éminemment & idéalement. Mais il y a de certaines perfections que nous concevons comme étant en Dieu formellement, & ce sont celles que nous pouvons concevoir sans aucun mélange d'imperfection; telles sont l'intelligence, la volonté, la sagesse, la bonté, la justice. Il y a d'autres vertus humaines, qui enferment dans leur essence quelque chose d'indigne de Dieu; & celles-là ne peuvent être en lui qu'éminemment ou idéalement, & non pas formellement; telles sont la foi, l'espérance, l'obéissance, l'humilité; & on ne peut douter que la chasteté ne soit aussi de ce nombre. Car il n'y a personne qui ne voie, que les natures intelligentes ne sauroient être chastes, si elles ne sont revêtues d'un corps, quand on prend le mot de *chaste* dans sa propre signification, & non pas dans un sens figuré. On ne peut donc dire de Dieu, à l'égard des vertus qui ne sont en lui qu'éminemment, comme est la chasteté, l'obéissance, l'humilité, ce qu'on en dit à l'égard de la justice qui est en lui formellement. Car c'est bien parler de dire, qu'il est la justice même, la souveraine justice; au lieu que ce seroit un étrange langage de dire, qu'il est la chasteté même, l'obéissance même, l'humilité même. Et c'est la raison que j'ai eue de traiter séparément ces deux propositions: l'une; *On aime Dieu en aimant la chasteté*: l'autre; *On aime Dieu en aimant la justice*. Car cette dernière peut être vraie en un sens dans lequel la première ne l'est pas.

Q U A T R I E M E V É R I T É.

VII. CL.
N. XIV.

On n'aime, on ne loue, on ne recommande point une chose dont on n'a aucune idée, ni aucune pensée. Or il y a une infinité de personnes qui ont aimé, loué, recommandé la chasteté, ne concevant par-là qu'une qualité louable des hommes & des femmes, qui consiste dans la modération, ou dans l'entière privation des voluptés charnelles, sans avoir aucune idée, ni aucune pensée de ce qu'on appelle la forme ou la raison éternelle de la chasteté, qu'on dit être Dieu. C'est donc un étrange paradoxe, de dire, qu'on ne puisse aimer la chasteté, sans aimer ce qu'on appelle la forme, ou raison éternelle de chasteté, qu'on dit être Dieu.

Je fais bien que cela ne prouveroit rien, contre ceux à qui la philosophie des pensées imperceptibles donne moyen de faire penser aux hommes tout ce qui leur plaît, sans qu'ils s'apperçoivent qu'ils y pensent : mais il me suffit qu'on soit convaincu de ce que je viens de dire, quand on ne peut manquer de l'être, à moins qu'on n'ait recours à la chimérique prétention des pensées imperceptibles, dont le plus grand usage seroit de donner aux Pyrrhoniens le moyen de l'être plus déraisonnablement qu'ils ne l'ont jamais été.

Equivoque de l'argument de la Thèse.

Première Proposition. *On ne peut aimer la chasteté, qu'on n'aime la raison ou forme éternelle de la chasteté.*

Il y a deux équivoques dans cette proposition. La première est dans ces mots, *ratio castitatis*, la forme ou raison de la chasteté. Car la vraie signification devroit être l'essence de la chasteté, ce qui est essentiel à la chasteté ; ce que la définition de la chasteté nous fait concevoir de cette vertu ; c'est ce qu'on entend par ces mots, *ratio numeri quadrati, vel cubici, ratio circuli, ratio trianguli*, comme il paroît par ce passage de S. Augustin, lib. 83. qu. q. 48. *Quædam sunt quæ mox, ut creduntur, intelliguntur : sicut sunt omnes rationes humanae vel de numeris, vel de quibuslibet disciplinis.* Or en ce sens de *ratio castitatis*, cette proposition n'étoit que trop vraie étant presque identique. Car c'est presque, comme si on disoit : *On ne peut aimer la chasteté, sans aimer ce qui est essentiel à la chasteté.*

L'autre signification est de prendre ces mots pour quelque autre chose que ce que je viens de dire. Et quoi que ce soit, je nie cette proposition, à moins qu'on n'entende par-là la fin pour laquelle on doit aimer la chasteté. Mais outre que par ces mots, on n'a point accoutumé de

VII. CL. marquer la fin à laquelle on doit rapporter la chasteté, j'ai fait voir dans
 N. XIV. la seconde vérité, que cela ne pourroit servir de rien pour prouver ce que l'on prétend prouver.

L'autre équivoque est dans le mot d'*eterna* : *RATIO eterna castitatis*. Car il y a deux sortes d'éternité. L'une qui convient à un être subsistant, qui a en soi-même d'être toujours sans commencement ni fin ; & il n'y a que Dieu qui soit éternel en cette manière. L'autre est une éternité improprement dite ; ce qu'on entend par ces mots latins, *secundum quid*. Or on appelle *éternelles*, en cette manière, beaucoup de choses qui ne sont que dans notre esprit, & qui ne sont point des êtres subsistants, à cause seulement qu'elles ne sont attachées à aucun temps. Ce que signifient les termes généraux, l'homme en général, le cercle en général, un nombre quarré en général, sont des choses éternelles en cette manière impropre ; & par conséquent tout ce qui est appelé par S. Augustin, *rationes humanae de quibuslibet disciplinis*.

Seconde proposition. *Or la raison éternelle de la chasteté n'est point quelque chose de créé, mais est Dieu même.*

Les deux équivoques de la première proposition se peuvent appliquer à celle-ci, & principalement celle du mot d'*éternel*, sur laquelle on se fonde principalement pour prouver que cette raison ou forme de la chasteté doit être Dieu même. Mais on en peut encore remarquer ici une autre, dont nous avons parlé dans la troisième vérité. C'est, que quand on prendroit cette forme ou raison de la chasteté, pour quelque chose qui en Dieu répond à cette vertu, cela ne pourroit être en Dieu qu'éminemment. Or nous n'avons point l'idée distincte de ce qui n'est en Dieu qu'éminemment ; mais une idée tellement confuse qu'il nous est impossible de distinguer, ce qui répond en Dieu à la vertu de chasteté, de ce qui y répond à la vertu d'obéissance & de l'humilité. Comment donc voudroit-on, que les hommes ne pussent aimer la chasteté, qu'en aimant ce qui en Dieu répond à cette vertu ; puisque de cent mille personnes, il n'y en a pas quatre qui aient la moindre pensée, qui réponde en quelque chose à la vertu de chasteté, & que ceux qui le croient, ne le savent point par une vue directe, mais par des raisonnements métaphysiques, qui ne laissent en eux aucune idée de ce que peut être en particulier, à l'égard de la chasteté, ce qui en Dieu répond à cette vertu ?

C'est ce que je crois avoir fort bien fait voir dans les Articles fix & sept de la Dissertation. J'y renvoie donc pour abrégé. Je rapporterai seulement un endroit de l'article septième.

Après avoir montré, que tant que nous sommes en cette vie, on a plus de raison de dire, que nous voyons les raisons incréées dans les

créées, que les créées dans les incréées : c'est ce qui se peut, ai-je dit, VII. CL. éclaircir par cet exemple. Quand je vois un beau tableau, il me peut N. XIV. venir dans l'esprit, que tout ce qu'il y a de bien pensé dans cette peinture, a été dans l'esprit du Peintre. S'ensuit-il de-là, que quelqu'un me pût dire : vous verrez donc mieux dans l'esprit du Peintre, ce que vous admirez dans ce tableau, que dans le tableau même ? Vous auriez quelque raison, lui dirois-je, si l'esprit du Peintre m'étoit aussi connu que le tableau. Mais ne sachant que par conjecture que la beauté idéale, pour parler ainsi, de cette peinture, a été premièrement dans l'esprit du Peintre, & ne pouvant savoir quelle a été l'excellence de cette beauté idéale que par le tableau même, je ne serois pas sage, si je voulois juger par la beauté idéale, que je ne vois point, de celle du tableau que je vois, pouvant juger de l'excellence du tableau sans penser à l'idée du Peintre ; au lieu que je ne puis juger que le Peintre a eu en le peignant de telles idées, que par la vue du tableau.

C'est ce que j'applique ensuite aux idées qui sont en Dieu, du soleil & de la terre, comme on le peut voir dans cet article VII, n°. 2.

A R T I C L E X I I .

Mauvaises réponses : vaines déclamations.

D O U Z I E M E R E G L E .

Prendre garde de ne se pas laisser surprendre par de mauvaises réponses à des instances solides, & par de vaines déclamations qui ont quelque chose d'éblouissant. Mais pour en découvrir la fausseté, on n'a qu'à considérer, si ce qu'on a donné pour être généralement vrai, ne se trouve point être faux en plusieurs rencontres.

A P P L I C A T I O N .

A l'entrée de la seconde partie de la Dissertation, j'ai fait une objection générale contre ce que j'y combattois. Notre Ami la propose en ces termes : *S'il étoit vrai, dit l'Auteur de la Dissertation, que celui qui aime une vertu aimât la forme & la raison éternelle de cette vertu, qui est en Dieu, il s'ensuivroit, que celui qui aimeroit le soleil, la santé, la beauté des corps, aimeroit aussi les raisons éternelles de toutes ces choses, qui sont en Dieu, & par conséquent qu'il aimeroit Dieu : ce qui est absurde.* Je recon-

VII. CL. nois, que c'est mon objection fidèlement rapportée, quoiqu'en abrégé.
 N. XIV. Voyons donc si notre Ami a raison de la trouver si méchante, ou si au contraire, ce qu'il y répond, n'est point une mauvaise réponse à une Instance solide.

R É P O N S E.

C'est une maniere de raisonner qui est familiere à l'Auteur, que de tirer ainsi des conséquences outrées des sentiments qu'il veut décréditer. Mais pour peu qu'on examine la chose de près, il est aisé de démêler ce qu'elles ont d'entré, d'avec ce qu'elles peuvent avoir de juste.

R E P L I Q U E.

Ces paroles sont un peu dures ; mais je ne m'en offense point : car je suis bien assuré que l'intention de notre Ami n'a pas été de m'offenser. Il a cru avoir raison, & c'est à cela seul qu'il faut s'arrêter. Voyons donc ce qu'il répond, & passons ce qu'il dit en général pour soutenir son sentiment, afin de nous arrêter à ce qu'il dit contre mon Instance.

R É P O N S E.

I. Lorsqu'on dit, que nous voyons en Dieu les vérités nécessaires, les loix immuables, & les raisons éternelles des vertus, on ne prétend pas que nous y voyons de même les raisons de chaque créature en particulier. Les premières nous sont nécessaires pour notre conduite & le réglément de nos mœurs ; au lieu que les autres ne le sont pas. Ainsi qui raisonneroit en cette forme : J'aime le soleil, la lumière, l'or & l'argent : donc j'aime les raisons de ces créatures, qui sont en Dieu, extravaguerait au lieu de raisonner ; étant bien certain qu'il n'a nulle connoissance des raisons éternelles qui répondent en Dieu à ces créatures.

R E P L I Q U E.

Afin donc que ce ne fût pas extravaguer, au lieu de raisonner, de dire de la chasteté, ce qu'on ne peut pas dire du soleil, il faudroit qu'au lieu qu'il est certain, comme notre Ami l'avoue, que nous ne voyons point la raison éternelle du soleil, qui est en Dieu, il fût certain au contraire, que nous y voyons la raison éternelle de la chasteté, de l'obéissance, de l'humilité. Or comment ce dernier pourroit-il être certain, si le premier étoit certainement faux ? Pourroit-on trouver personne qui

osât se vanter de ces deux expériences ? Je n'ai jamais pu voir la raison VII. CL^e éternelle du soleil , qui est en Dieu ; mais j'ai souvent vu la raison éter- N. XIV. nelle de la chasteté , qui est aussi en Dieu. On fait par raisonnement que l'un & l'autre est en Dieu , mais on ne voit ni l'un ni l'autre en Dieu , tant qu'on est en cette vie. Et rien n'est plus mal fondé que ce que l'on dit pour faire croire , que l'on voit l'une , & que l'on ne peut voir l'autre.

C'est , dit notre Ami , qu'il est nécessaire , pour notre conduite & pour le règlement de nos mœurs , que nous voyions en Dieu les vérités nécessaires , & les raisons éternelles des vertus ; au lieu qu'il n'est point nécessaire pour cela , que nous voyions en Dieu la raison éternelle du soleil.

Mais tout cela n'est qu'une pure illusion. Car , 1^o. quelle nécessité peut-il y avoir pour le règlement des mœurs des Chrétiens touchant la chasteté , qu'ils voient en Dieu la raison éternelle de cette vertu ? Une règle ne sert de rien , si elle n'est connue. Tout ce qui est dit de cette vertu dans la parole de Dieu , auroit-il pu servir de règle à ceux qui n'auroient eu aucune connoissance de cette parole divine ? Or comme j'ai remarqué dans ma Dissertation , il y a eu une infinité de femmes très-chastes , qui n'ont jamais eu la moindre pensée de cette forme éternelle de la chasteté , qui est en Dieu , & qui n'ont eu pour règle à l'égard de cette vertu , que la bonne éducation , & les instructions de la parole de Dieu.

2^o. Si nous n'avons pas dû voir la raison éternelle du soleil , qui est en Dieu , parce que cela ne nous étoit pas nécessaire pour notre conduite & pour le règlement de nos mœurs , pourquoi notre Ami met-il en cet endroit même les vérités nécessaires & immuables ; telles que sont les spéculations de l'Algebre , de la Géométrie , de l'Arithmétique entre les choses que nous voyons en Dieu ? Est-ce qu'il est nécessaire , pour notre conduite & le règlement de nos mœurs , que nous sachions les propriétés des nombres , des triangles , des cercles , &c ?

3^o. On peut dire même , qu'il eût été beaucoup plus utile pour le règlement des mœurs du genre humain , que les hommes eussent vu les raisons éternelles qui sont en Dieu , du soleil & des autres astres , que les vérités de ces sciences abstraites. Car on croit que la première idolâtrie a été l'adoration du soleil & des autres astres. Or si les hommes avoient vu les raisons éternelles de ces créatures , qui sont en Dieu , ce leur eût été un grand avantage pour les détourner de les adorer comme des Dieux : car ils auroient vu dans ces raisons éternelles , que les astres ne sont que de grands amas de matière , sans sentiment , sans connoissance , & par conséquent incapables de faire du bien à ceux qui les

VII. CL. invoquent, plutôt qu'à ceux qui ne les invoquent pas. Aussi nous voyons N. XIV. que les Stoïciens, qui croioient que les astres étoient des Dieux, se les figuroient doués d'intelligence; ce qu'ils n'auroient pas fait, s'ils avoient vu leurs raisons éternelles, qui sont en Dieu. Il n'est donc pas vrai, que la vue de ces raisons éternelles des choses célestes, n'auroit point été utile pour le réglemeut des mœurs des hommes.

R È P O N S E.

2. *Il y a cette grande différence entre l'amour des vertus & celui des créatures sensibles, que celui-ci pourroit absolument subsister sans qu'on aimât les vérités éternelles qui leur répondent; au lieu que l'amour des vertus ne peut subsister sans l'amour de ces vérités éternelles.*

R E P L I Q U E.

Quel paradoxe! que l'amour des vertus ne puisse subsister sans l'amour d'une certaine chose, si peu connue des personnes vertueuses, que de cent mille, il n'y en aura pas deux qui aient jamais eu la moindre pensée de cette raison éternelle de la chasteté, qui répond en Dieu à ce qu'ils ont accoutumé de concevoir par ce mot de chasteté. D'où vient donc qu'il n'est rien dit dans aucun Catéchisme, ni aucune instruction, de cet amour mystérieux des raisons éternelles sans lequel l'amour des vertus ne peut subsister? Mais la raison dont il appuie ce paradoxe suffit pour lui ôter toute créance.

R È P O N S E.

La raison de cette différence est, que les créatures sensibles, comme le soleil, n'ayant rien en elles qui n'engage notre amour, elles n'ont pas besoin de devenir aimables par l'amour de quelque autre chose. . . . au lieu que la vertu n'ayant rien par elle-même de sensible, & ne paroissant d'ordinaire qu'au travers de l'extérieur le plus disgracié. . . . il est nécessaire qu'on la voie quelque part dans un plus beau jour, & avec des charmes auxquels on ne puisse refuser son estime & son approbation.

R E P L I Q U E.

Ainsi la vertu n'est aimable, selon notre Ami, que quand elle paroît dans un certain beau jour, dans lequel personne vivant sur la terre ne
l'a

l'a jamais vue , & avec des charmes auxquels on dit qu'on ne peut re- VII. CL.
fuser son estime ; quoique ces prétendus charmes soient inintelligibles & N. XIV.
invisibles à tout autre qu'aux Bienheureux.

Pour moi je les lui abandonne pour tels qu'ils sont. Mais voici d'autres charmes , qui me paroissent bien plus capables de faire aimer la vertu au milieu des feux & des plus cruels tourments. C'est un ardent amour de Dieu , répandu dans nos cœurs par le Saint Esprit , qui nous porte à prendre Jesus Christ pour notre modele ; à le suivre par-tout , à écouter & pratiquer ses paroles , & à mettre notre bonheur à lui obéir , quoi qu'il nous commande. Voilà ce qui rend la vertu aimable à tous ceux qui l'aiment véritablement. Et c'est ce qui fait dire si souvent à S. Augustin , que les commandements de Dieu sont pesants à ceux qui les observent par la crainte du châtiment , mais qu'ils sont doux & légers à ceux à qui l'amour de Dieu les fait observer. C'est ce qui est si commun , que je ne m'amuse pas à le prouver. Pourquoi donc chercher ailleurs que dans la charité , ce qui nous rend les autres vertus aimables ?

Mais il est vrai , que notre Ami fait ici une étrange brouillerie. Car au lieu qu'il avoit à prouver , que c'est l'amour des raisons éternelles , qui rend la vertu aimable à ceux qui sont véritablement vertueux , il les laisse-là pour avancer ce nouveau paradoxe , que c'est cet amour des raisons éternelles , qui rend la vertu aimable aux libertins & aux pécheurs , c'est-à-dire , aux méchants : car c'est ce qu'il doit entendre par le mot de *pécheurs* joint à celui de *libertins*. C'est ce qu'on auroit vu dans son passage , si je ne l'avois point retranché , pour ne pas mêler deux questions différentes. Mais je vais le remettre ici , pour y répondre en particulier.

R É P O N S E .

La vertu ne paroissant d'ordinaire qu'à travers de l'extérieur le plus rebutant , & le plus souvent au milieu des devoirs les plus gênants , les plus austères , & les plus insupportables à l'humeur DES LIBERTINS ET DES PÉCHEURS , on a raison de juger , lorsqu'on leur voit de l'amour pour la vertu , & pour une vertu si disgraciée , si enveloppée , si embarrassée , & si austère , qu'ils la voient quelque part dans un plus beau jour qu'elle ne leur paroît sous ces enveloppes , & enfin avec des charmes auxquels ils ne peuvent refuser ni leur estime , ni leur approbation , quoiqu'ils leur refusent leur parfaite soumission ; c'est-à-dire , qu'ils la voient dans cette forme immuable & adorable qu'elle a dans l'essence de Dieu. Et ainsi l'on voit suffisamment par-là la fausseté des conséquences de l'Auteur.

VII. CL.
N. XIV.

R E P L I Q U E.

Belle déclamation en apparence , mais dans laquelle il n'y a pas un mot de vrai.

Enchir.
c. 117.

De civit.
Dei l. 19.
• 25.

C'est en vain qu'on cherche ce qui rend la vertu aimable aux libertins & aux méchants. Tant qu'ils demeurent tels , & que Dieu ne commence point de les convertir , ils n'aiment point la vertu comme vertu. Pour l'aimer en cette sorte il faudroit qu'ils les aimassent toutes ; & s'ils les aimoient toutes , ils ne feroient pas méchants & libertins. Ceux qui le font , n'aiment qu'eux-mêmes. C'est leur amour dominant : *Amor sui usque ad contemptum Dei* : c'est leur caractère. S'ils semblent aimer les devoirs de quelque vertu & s'abstenir du vice contraire , c'est pour quelque avantage ou d'honneur , ou d'intérêt , ou d'un autre plaisir dont ils sont plus occupés : *Regnat carnalis cupiditas , ubi non est Dei charitas* , comme dit S. Augustin. Il n'en excepte pas même les vertus des Payens , qui sembloient aimer les vertus pour elles-mêmes : *Nam licet , dit-il , à quibusdam tunc veræ & honestæ putantur esse virtutes , cum ad seipsas referuntur , nec propter aliud expetuntur , etiam tunc superbæ & inflatæ sunt , & ided non virtutes , sed vitia judicandæ sunt.*

Mais rien n'est plus étrange , que de supposer comme indubitable ce qui n'a pas la moindre apparence de vérité , qui est , que ces libertins voient dans l'essence de Dieu , les raisons éternelles des vertus , & que c'est ce qui les leur fait voir avec des charmes , auxquels ils ne peuvent refuser leur approbation. Et que deviendra donc ce que dit expressément S. Augustin , dans le passage rapporté dans la Dissertation , lib. 83. quæst. q. 46. *Qu'il n'y a que l'ame raisonnable qui puisse voir les raisons éternelles , qui sont en Dieu ; mais qu'il n'y a que celle qui est sainte & pure qui soit capable de cette vue : NON OMNIS ET QUÆLIBET , sed quæ sancta & pura fuerit , huic visioni est idonea.* Ce qu'il répète encore à la fin du passage , où il dit , qu'il faut que cette ame soit unie à Dieu par la charité , & qu'alors elle devient très-heureuse. Ce qui fait croire à S. Thomas , que cela se devoit entendre des ames qui voient Dieu face à face dans le ciel.

Quoi qu'il en soit , il faut s'aveugler soi-même , pour s'imaginer que les libertins & les pécheurs , possédés de l'amour du monde , & dont l'Ecriture dit qu'ils ne connoissent point Dieu , voient dans l'essence divine , la forme primitive & éternelle des vertus. Si cela étoit , ils n'en auroient pas les fausses idées qu'ils en ont , & qu'ils conservent toute leur vie , à moins que Dieu ne change leur cœur. Je n'en dirai rien de moi-même ; mais je me contenterai de rapporter ce que dit un Pape , des divers juge-

ments, que les personnes de piété, & les gens du monde, font des vertus VII. CL. & des vices. C'est S. Grégoire, dans le Livre dixieme de ses Morales, Cha- N. XIV. pitre XVI (où XXIX, selon la nouvelle édition.)

La sagesse mondaine apprend à ses sectateurs à rechercher les premiers honneurs, à jouir avec joie du faste & de la gloire temporelle, à rendre aux autres avec usure, le mal qu'ils en ont reçu, & à dissimuler, par une douceur apparente, tout ce que leur malice impuissante ne peut exécuter. La prudence des justes au contraire, consiste à aimer la vérité, à fuir le mensonge, à faire du bien gratuitement, à souffrir le mal plutôt que d'en faire, à ne point chercher la vengeance des injures qu'on reçoit, & à considérer comme un grand avantage les opprobres & les confusions que l'on souffre pour l'amour de la vérité. Mais on se moque de cette simplicité des justes, parce que les sages du siècle appellent sottise, la candeur & l'innocence : ils estiment folie tout ce que l'on fait avec sincérité, & aux yeux de cette sagesse éternelle, tout ce que la vérité approuve & demande, passe pour ridicule & extravagant.

Comment cela se peut-il accorder avec ce que dit notre Ami de la vertu, que les libertins même la voient dans cette forme immuable & adorable qu'elle a dans l'essence de Dieu ; & que c'est ce qui fait qu'elle leur paroît dans un si beau jour, & avec des charmes auxquels ils ne peuvent refuser, ni leur estime, ni leur approbation, quoiqu'ils leur refusent leur parfaite soumission ? Est-ce estimer & approuver la vertu, quoiqu'on ne lui rende pas la soumission qu'on lui doit, que de la regarder comme une sottise & une folie ?

Mais j'ai encore à rapporter ce qu'il dit de ces libertins, qu'il suppose aimer la vertu, quoiqu'ils ne soient pas vertueux.

R È P O N S E.

Mais, dira l'Auteur, à quoi bon toutes ces formes immuables ? La vertu n'est qu'une manière d'être de l'ame : & ainsi, lorsque les pécheurs aiment quelque vertu, ils aiment une manière d'être de quelqu'ame.

R E P L I Q U E.

Je ne fais pas ce que notre Ami peut trouver à redire à cette replique, qu'il a supposé qu'on lui pourroit faire. Est-ce que la chasteté n'est pas une qualité louable de l'ame des personnes qu'on appelle chastes ? C'est donc par conséquent une manière d'être de leur ame, puisque ce n'en est pas la substance. Il est donc clair, que supposé qu'un pécheur

VII. CL. aimât la chasteté de cette personne, il aimeroit la maniere d'être de l'ame
 N. XIV. de cette personne. Voyons donc ce que notre Ami se répond à lui-même sur cela.

R É P O N S E.

Cela est aisé à dire : mais 1. lorsque ces pécheurs aiment cette vertu dans un homme particulier, voient-ils les manieres d'être de son ame ? Hélas ! ils ne voient pas même les manieres d'être de leur ame propre.

R E P L I Q U E.

Nous ne voyons donc point notre propre conscience, contre ce que dit si souvent S. Augustin. Car notre conscience est une maniere d'être de notre ame, & c'est par le témoignage qu'elle nous rend, que nous remercions Dieu du bien qu'il a mis en nous par sa grace, & que nous lui demandons pardon des fautes que nous reconnoissons avoir commises. Cet hélas auroit donc dû être retranché.

R E P O N S E.

En aimant donc la vertu d'un autre, ils aiment ce qu'ils ne voient pas. Mais comment ce qu'on ne voit pas ni en soi, ni en sa forme primitive & éternelle, peut-il exciter un si grand amour, & un amour souvent si contraire à toutes les inclinations naturelles ?

R E P L I Q U E.

Aimer la vertu d'un autre homme, c'est aimer un autre homme, parce qu'il est vertueux. Or il n'est point nécessaire pour cela que je voie sa vertu, comme je vois ma propre conscience : cela n'est pas possible. Il suffit que d'une part j'aie une idée générale de la vertu (comme l'instruction la fait avoir à ceux qui sont bien élevés) & que, d'autre part, j'aie assez de connoissance de la vie & de la conduite de cet homme pour le croire vertueux, selon l'idée que j'ai de la vertu. Comment donc notre Ami prouvera-t-il, que cela ne suffit pas pour aimer la vertu de cette personne ; mais que ne pouvant pas voir sa vertu en elle-même, comme je vois ma conscience, il faut que je la voie dans sa forme primitive & éternelle : ce qu'il avoue que je ne pourrai voir qu'en voyant l'essence divine, que tous les Théologiens reconnoissent n'être vue que dans le ciel par les Bienheureux.

Quant à ce qu'il ajoute, que les pécheurs n'auroient point un si grand VII. CL. amour pour la vertu d'un homme de bien, s'ils ne la voyoient dans sa N. XIV. forme primitive & éternelle, c'est une supposition chimérique. Car quand les gens possédés de l'esprit du monde, semblent aimer la vertu de leurs amis; qui ont la réputation d'être gens de bien, ce n'est pas proprement leur vertu qu'ils aiment, mais l'honneur qui leur revient d'avoir pour amis des personnes estimées pour leur vertu, ou quelques avantages, qu'on a plus sujet d'attendre des gens de bien, que de ceux qui ne le sont pas.

A R T I C L E X I I I.

Dieu conçu comme justice par les Iroquois.

T R E I Z I È M E R È G L E.

IL y a des paradoxes si peu croyables, pour peu qu'on les examinât sérieusement, qu'il est aisé de juger, qu'ils ne peuvent avoir été avancés par des gens d'esprit, que par la pente qu'on a de croire vrai, sans beaucoup de discernement, ce que nous jugeons nécessaire pour donner de la vraisemblance à nos préjugés. Et c'est à quoi principalement sont sujets les inventeurs de nouveaux Systèmes, dont l'Auteur de la Recherche de la Vérité, est un grand exemple.

A P P L I C A T I O N.

J'ai maintenant à expliquer diverses choses, qui regardent Dieu conçu comme justice: ce qui nous donnera lieu d'examiner ce paradoxe; que Dieu a pu être connu comme justice, par ceux-mêmes qu'on a toujours regardés, comme n'ayant eu aucune connoissance de Dieu. Mais il faut reprendre la chose de plus haut.

Le mot de *juste* signifie souvent, sur-tout dans l'Ecriture, un homme de bien. La justice est un amas de vertus qui sont nécessaires pour être homme de bien, & c'est la même chose que la probité. Aristote n'a pas ignoré cette signification du mot de justice: car c'est ce qu'il appelle, si je ne me trompe, la justice légale.

Mais les mots de *juste* & de *justice*, se prennent encore plus ordinairement pour une des quatre vertus cardinales, qui est définie par les Jurisconsultes: *Constans & perpetua voluntas, jus suum cuique tribuendi.*

On dit aussi de Dieu, qu'il est juste; & c'est un de ses principaux attri-

VII. Cl buts : au lieu qu'on ne dit point que Dieu soit sobre , qu'il soit chaste ; N. XIV. qu'il soit obéissant. Car si on le dit de Jesus Christ , ce n'est que selon sa nature humaine , & non selon sa nature divine.

La raison est , ainsi que nous l'avons dit , que ces trois dernières vertus , chasteté , sobriété , obéissance , enferment essentiellement quelque imperfection qui ne peut convenir à Dieu ; mais la justice peut être conçue sans aucun mélange d'imperfection. Car sans ruiner la notion générale qu'on a de la justice , on en peut séparer les imperfections qui se trouvent dans la justice humaine ; & c'est ce que l'on fait en disant que Dieu est la justice même , la souveraine justice ; au lieu qu'on ne peut dire qu'il est la sobriété même , la chasteté même.

Il s'ensuit de-là que Dieu peut être conçu comme justice. Cela est très-vrai. Et c'est ce que S. Augustin fait souvent , pour faire avoir aux simples fideles des idées spirituelles de Dieu ; au lieu qu'il est à craindre qu'ils n'en aient souvent que de fort grossières , en se le représentant comme un vénérable vieillard avec un sceptre & une couronne , ou comme une lumière immense & d'une étendue infinie. On fait très-bien d'imiter ce Saint , en disant au peuple , qu'on doit concevoir Dieu comme étant la justice même , la sainteté même , la bonté même , & non pas comme quelque chose de corporel.

Mais comme il est très-utile de parler de la sorte , à ceux qui savent qu'il y a un Dieu créateur du ciel & de la terre , on feroit très-mal , au contraire , de vouloir faire concevoir Dieu comme justice , à ceux qui n'auroient d'ailleurs aucune autre idée de Dieu. Car ne pouvant alors concevoir , par le mot de *justice* , que ce qui fait dire qu'un traité est juste , quand aucune des parties ne se plaint d'avoir été trompée , & qu'il a été injuste , quand l'une peut faire voir qu'on l'a trompée , cela ne leur pourroit donner qu'une très-fausse idée de Dieu ; parce que cela leur donneroit sujet de croire , que cette justice étant le plus fort lien de la société humaine , on la devoit révéler comme une chose d'une excellence singulière : ce qui a produit la plupart des Divinités du Paganisme.

Il n'y a donc rien de plus mal fondé , que ce que disent quelques Théologiens des Sauvages du Canada , qui , avant l'avènement des François , étoient dans une telle ignorance de toute Divinité vraie ou fausse , qu'il n'y avoit point de mot dans aucune de leurs langues , qui signifiait la Divinité. Ils disent qu'à la vérité ces barbares ne connoissoient pas Dieu comme créateur du ciel & de la terre , mais qu'on ne peut assurer sans témérité , qu'ils ne le connussent pas comme vérité & comme justice ; puisqu'il n'est pas à croire qu'ils ne connussent quelques regles de la justice , qu'on ne peut connoître , sans connoître Dieu comme vérité & comme justice.

Si cela étoit, on ne pourroit assurer sans témérité ce qu'assure l'Ecri- VII. Clu
 ture en tant de manieres, que hors le peuple Juif tous les autres peuples N. XIV.
 ne connoissoient point le vrai Dieu. Car c'est ce qu'elle nous fait assez
 entendre quand elle dit, d'une part : *Notus in Judæa Deus*, & de l'autre : *Ps. 75.*
Effunde iram tuam in gentes quæ te non noverunt. Et quand S. Paul dit *Ps. 78.*
 des Gentils avant leur conversion, qu'ils étoient *sans Dieu en ce monde*, *Ep. 2 & h*
 & que leur esprit étoit couvert à cet égard d'épaisses ténèbres ; & quand *4*
 il les avertit de ne se pas conduire, à l'égard des péchés contraires à la *1 Theff. 4.*
 chasteté, *sicut gentes quæ ignorant Deum.* Et quand il dit aux Athéniens,
 chez qui il avoit trouvé un Autel, où étoient ces mots : *Au Dieu inconnu* ; *Act. 17.*
 qu'il leur annonçoit ce Dieu qu'ils ne connoissoient pas, & que c'est le
 vrai Dieu, qui a fait le monde : *Deum qui fecit mundum* ; & que Dieu
 avoit laissé passer & comme dissimulé ces temps d'ignorance : *Et tempora Act. 14.*
quidem hujus ignorantie despiciens Deus. Et quand il exhorte les Licaoniens
 de se convertir de leurs superstitions au Dieu vivant qui a fait le
 ciel & la terre, & qui, dans les siècles passés avoit laissé marcher toutes
 les nations dans leurs voies. Cela seroit-il vrai, s'il s'étoit fait connoître
 à toutes ces nations, comme vérité & comme justice ; ce qui est une ma-
 niere de connoître Dieu, à ce que disent ces Théologiens, plus sublime
 que de le connoître seulement comme créateur du monde ?

Mais pour en revenir aux Iroquois & autres Sauvages du Canada,
 pour juger si ce n'est pas la pensée du monde la plus chimérique, de
 vouloir qu'ils aient pu, sans l'instruction de personne, connoître Dieu
 comme vérité & comme justice, avant qu'aucun François eût passé en
 leur pays, il ne faut que considérer ce que nous en disent ceux qui ont
 les premiers travaillé à leur conversion (a). Ils ont, disent-ils, assez de
 bon sens pour leur négoce & leurs intérêts particuliers, mais si peu d'ou-
 verture pour les choses spirituelles, qu'on ne leur peut sur cela rien faire
 entrer dans l'esprit, parce qu'ils n'en ont point d'idée. De sorte que les
 plus sinceres de ceux qui ont été en ce pays-là conviennent, qu'à l'égard
 de la plupart de ces Sauvages, il faut travailler long-temps à les huma-
 niser (c'est le mot dont ils se servent) avant que de songer à en faire des
 Chrétiens. Cela étant, comment peut-on s'imaginer, que des esprits aussi
 bouchés que ceux-là, sans avoir jamais entendu parler de Dieu, aient
 pu d'eux-mêmes sans aucune instruction, concevoir Dieu comme vérité
 & comme justice, n'ayant jamais eu d'autre idée de la vérité & de la
 justice, sinon qu'on dit la vérité quand on ne ment point, & qu'on agit
 avec justice quand on ne trompe point dans un marché ? Car quand on

(a) Voyez le premier établissement de la foi dans la Nouvelle France du P. Chrétien le Clercq, Tome I. page 267, 281, 295.

VII. CL. n'a point d'autres notions de la vérité & de la justice que celles-là ;
 N. XIV. comment pourroit-on de soi-même , sans l'aide de personne , lorsqu'on n'a jamais oui parler de Dieu , former ces deux propositions : *Dieu est la vérité ; Dieu est la justice ?*

On ne les peut pas mettre entre les propositions qui sont connues d'elles-mêmes , & qu'on n'a pas besoin de prouver. Et quand cela seroit , il ne s'ensuivroit pas que l'on pût supposer avec quelque probabilité , que ces Sauvages les auroient trouvées d'eux-mêmes. Y a-t-il rien de plus évident que cette proposition : *Je pense ; donc je suis ?* On en demeure d'accord sans peine , quand on nous la propose. Mais presque personne ne s'avise de se la proposer. Cependant nul n'a dit jusqu'ici que ces propositions : *Dieu est vérité , Dieu est justice* , soient si claires d'elles-mêmes , qu'elles n'aient pas besoin d'être prouvées ; & ceux qui les soutiennent , prétendent avoir de bonnes preuves pour les persuader. Qu'ils les prouvent donc , à la bonne heure ; mais je les défie de le faire , sans supposer que Dieu est , & qu'on doit en avoir des idées bien différentes de celles qu'on a d'ordinaire de ce qu'on entend par les mots de *vérité* & de *justice*. Et par conséquent , c'est supposer que les Iroquois savoient que Dieu est , avant que de l'avoir conçu comme vérité & comme justice : ce qui est directement le contraire de ce que prétendent les Auteurs du nouveau Système. Car ne pouvant pas désavouer qu'on n'ait trouvé ces Canadiens dans une entière ignorance de Dieu , ils se retranchent à dire , que ne sachant pas qu'il y eût un Dieu , ils peuvent l'avoir conçu comme vérité & comme justice , quoiqu'ils ne s'en soient pas aperçus. On pourra par-là leur attribuer telle science que l'on voudra. Ils auront été Géomètres , Arithméticiens , Astronomes , mais sans s'en apercevoir. Ils pourront , par exemple , n'avoir pas ignoré que le soleil est beaucoup plus grand que la terre. Car cela se peut facilement inférer de ce qui arrive dans les éclipses de lune ; & qui fait , pourront dire nos Imperceptibilistes , s'ils n'en ont point tiré cette conséquence , quoiqu'ils ne se soient pas aperçus qu'ils l'avoient tirée ?

Je reviens à la distinction que j'ai faite , que je soutiens être très-solide. Quand on parle à ceux qui connoissent Dieu d'ailleurs , & que c'est l'être parfait , l'être souverain , qui a fait toutes choses , on fait très-bien de leur dire , que ce Dieu qu'ils adorent , est la vérité même , la justice même , la sagesse même , afin de les détourner de le concevoir sous une forme humaine , ou quelque autre image corporelle. Mais ce seroit une très-mauvaise voie de faire connoître Dieu à ceux qui n'en auroient aucune connoissance , que de leur dire , que ce que l'on desire qu'ils adorent comme Dieu , est la vérité & la justice. D'où j'ai conclu qu'on n'a pu dire
 avec

avec la moindre ombre de raison , que les Sauvages qui n'ont jamais oui VII. Cl.
parler de Dieu, ne laissent pas de l'avoir connu d'eux-mêmes sans instruc- N. XIV.
tion de personne, comme vérité & comme justice.

A R T I C L E X I V.

De l'amour de la justice.

Q U A T O R Z I E M E R E G L E.

QUand un Auteur a pu prendre un mot en deux sens, on le doit entendre selon le sens qui revient le mieux à toute la suite de sa doctrine, & aux principes qu'il a le plus constamment établis.

A P P L I C A T I O N.

S. Augustin dit souvent, qu'on doit faire le bien par l'amour de la justice, & non par la crainte de la peine. On demande ce qu'il entend par cet *amour de la justice*, sans lequel on ne fait point le bien, comme on le doit faire, *sicut oportet*?

Vasquez s'est imaginé, que cet amour de la justice, dont parle S. Augustin en tous ces endroits-là, n'est autre chose que la bonté morale de chaque action; la vertu aimée pour elle-même.

Jansénius fait fort bien voir, que rien n'est plus contraire à la doctrine de S. Augustin, que cette imagination de Vasquez, & il le montre principalement par les passages où ce Saint prend pour la même chose, l'amour de la justice, & la charité qui est répandue dans nos cœurs par le Saint Esprit. Et c'est ce qui lui fait conclure dans le Chapitre VIII, que cette justice que nous devons aimer pour faire le bien, *sicut oportet*, est Dieu même : *Justitia illa Deus est*. Lib. 1 de
nat. pur.
c. 5 & 6.

Mais quand il veut expliquer comment cette justice est Dieu, il a recours à ces pensées platoniciennes dont S. Augustin ne s'est point servi, lorsqu'il a si excellemment expliqué la nature des véritables vertus, en défendant la doctrine de l'Eglise contre l'hérésie des Pélagiens.

C'est ce que j'ai fait voir dans l'Article septieme de la Dissertation, & à quoi notre Ami n'a point répondu. J'y ai fait remarquer que S. Augustin traite à fond cette matiere dans le quatrieme Chapitre du livre troisieme contre Julien. Il dit que l'on doit considérer deux choses dans la vertu; *le devoir & la fin* : que le devoir est ce que l'on doit faire, & que

VII. CL. la fin est le motif pourquoi on le doit faire : *Officium est quod faciendum est ; finis , propter quod faciendum est.* Or S. Augustin avoue à Julien, que les Payens ont pu faire de bonnes œuvres , *secundum officium* , comme revêtir un pauvre , protéger un innocent que l'on voudroit opprimer , assister de son bien des personnes pour qui on auroit une amitié honnête , ne point rendre un faux témoignage , quoiqu'on l'exigeât par des tourments. *Mais je vous demande* , lui dit-il , *s'ils font bien ou mal ces bonnes œuvres ?* Car on ne peut nier que celui-là ne peche , qui fait mal ce qui en soi ne feroit pas mal. Et ce Saint prouve , que les Gentils font mal ces bonnes œuvres , parce qu'ils ne les rapportent pas à la fin à laquelle la vraie sagesse veut qu'on les rapporte , qui est Dieu. C'est pourquoi il finit ce discours par cette belle sentence : *Amor Dei quo pervenitur ad Deum , non est nisi à Deo Patre per Jesum Christum cum Spiritu Sancto. Per hunc amorem Creatoris bene quisque utitur creaturis ; sine hoc amore Creatoris , nullus quisquam bene utitur creaturis.* Donc la fin à laquelle on doit rapporter toutes les vertus , pour être de vraies vertus , est Dieu , qui est notre souverain bien & notre dernière fin. On peut voir le reste dans la fin de ce septième Article de la Dissertation.

Il nous sera aisé de découvrir par-là ce que c'est que cette *justice* que nous devons aimer pour faire le bien , *sicut oportet* , comme parlent les Conciles. Car n'y ayant que deux choses à considérer dans les actions de vertu , le devoir & la fin , *officium* & *finis* , il faut que cet amour de la justice regarde l'un ou l'autre. Et il est visible que c'est la fin qu'il regarde. 1°. Parce que c'est ce que marque naturellement cette façon de parler , faire une chose pour l'amour de quelqu'un.

2°. Par l'opposition que S. Augustin fait de deux personnes , dont l'un s'abstient de pécher par l'amour de la justice , & l'autre s'en abstient par la crainte d'être damné. Car c'est supposer qu'il n'y a point de différence entr'eux à l'égard du devoir de la vertu , & qu'il n'y en a qu'à l'égard du motif & de la fin ; le motif de l'un étant l'amour de la justice , & celui de l'autre étant la crainte de la peine.

Or le grand principe de la morale chrétienne , établi si fortement par S. Augustin est , que , comme il n'y a que Dieu qui soit notre souverain bien , c'est lui aussi qui doit être la fin dernière de toutes nos actions , & que toutes celles qui ne lui sont point rapportées , ne sauroient être bonnes. Il faut donc nécessairement que dans le langage de S. Augustin , l'amour de la justice soit la même chose que l'amour de Dieu. Car ce Saint regardant comme bien fait tout ce qui se fait par l'amour de la justice , si cet amour de la justice étoit autre chose que l'amour de Dieu , il faudroit qu'il eût reconnu quelque chose de bien fait , qui ne seroit

pas fait par l'amour de Dieu : ce qu'il nie en une infinité d'endroits, VII. C. & bien expressement dans le passage que nous venons de rapporter : *Par N. XIV. l'amour du Créateur, que Dieu le Pere nous donne par Jesus Christ & le Saint Esprit, chacun use bien des créatures, & sans cet amour du Créateur personne n'use bien des créatures.*

Cela ne fait rien, dira quelqu'un, contre le sentiment de M. d'Ypres ; car il avoue, que cette justice est Dieu, & que, par conséquent, on ne peut aimer cette justice qu'on n'aime Dieu.

Il est vrai qu'il dit tout cela, & que c'est par-là qu'il se distingue de Vasquez. Mais voyons si la maniere dont il s'explique, peut satisfaire aux principes de S. Augustin, que nous venons d'établir. C'est dans le premier livre de *Statu naturæ puræ*, Chap. VIII.

Ce Prélat dit, que cette justice, qu'on doit aimer pour faire le bien comme il faut, *est la justice & la rectitude éternelle, exposée aux yeux de tous les hommes, & que nous voyons obscurément EX OPERIBUS* (je ne fais ce qu'il entend par-là) *non seulement par la foi, mais par une vue intuitive de notre esprit* (non solum fide, sed mentis rationalis intuitu.) *Que c'est cette justice qui nous fait prononcer si assurément, qu'une telle action est bonne, juste & droite ; & qu'une autre est au contraire mauvaise & déréglée. Car en disant cela, nous voyons cette justice des yeux de l'esprit ; & comme elle rayonne en nous, c'est par sa lumière que nous faisons ces jugements. Elle est immuable & éternelle, & par conséquent au dessus de nos ames qui sont muables, ce qui ne convient qu'à Dieu.*

On peut voir par ce que j'ai dit dans la premiere Partie, ce qu'on doit juger de ces suppositions, qu'il y a une justice au dessus de nos ames exposée aux yeux de l'esprit de tous les hommes, qui rayonnant en eux, leur donne moyen de juger qu'une chose est juste, & qu'une autre ne l'est pas. Je prétends seulement faire voir ici, que cette justice, ainsi expliquée, ne peut être celle que S. Augustin dit qu'il faut aimer, pour faire bien ce que l'on fait. Et c'est ce qui sera bien facile

1°. La justice ainsi expliquée regarde plutôt le devoir des vertus que leur fin. Car S. Augustin définit le devoir, *id quod faciendum est*. Or n'est-ce pas considérer *id quod faciendum est*, que de dire en soi-même étant éclairé de cette lumière qui est au dessus de nous : *Hoc debet fieri ; hoc non debet : hoc rectum & justum est ; illud perversum atque distortum*. Or nous venons de faire voir que la justice dont parle S. Augustin, quand il dit que nous devons agir *ex amore justitiæ*, regarde la fin de nos actions. Ce n'est donc pas celle que M. d'Ypres a expliquée au commencement de son huitieme Chapitre du premier Livre de *Statu naturæ puræ*.

2°. Cela se verra encore mieux en comparant, comme fait souvent

VII. Cl. S. Augustin, celui qui fait une bonne action *ex amore justitiæ*, avec celui N. XIV. qui la fait *ex timore gehennæ*. Supposons, par exemple, qu'on sollicite deux personnes à rendre un faux témoignage contre un innocent, & qu'on leur promette pour cela une grande récompense; & que l'un refuse de faire cette méchante action par ce que S. Augustin appelle *l'amour de la justice*; & que l'autre ne s'en abstienne, que par la crainte d'être damné. Or la justice prise, comme fait M. d'Ypres, pour une lumière immuable au dessus de nos ames, qui rayonnant en elles, nous apprend ce qui est juste & ce qui ne l'est pas, ne peut entrer dans le premier membre de la comparaison plutôt que dans le dernier; puisque nous supposons, que ces deux personnes sont également persuadées, que ce seroit une très-méchante action, de rendre un faux témoignage contre un innocent.

3°. On dira peut-être, que ce qui les distingue, est, que l'un aime assez cette justice & cette droiture, qu'il voit dans cette forme immuable & éternelle, pour n'être point tenté par la récompense; & que l'autre ne l'aimant pas assez, a eu besoin de la crainte d'être damné pour résister à cette tentation. C'est en effet tout ce que l'on peut dire; mais cela ne résout pas la difficulté. Car je demande, au regard du premier, qui a aimé cette rectitude & cette justice (par quoi que ce soit qu'elle lui ait été représentée) plus que le prix de ce crime, s'il l'a aimée en elle-même, sans aucun rapport à Dieu, parce qu'il n'a eu aucune pensée, que cette justice & cette rectitude fût Dieu; & alors je soutiens, que jamais S. Augustin n'auroit dit, qu'il eût agi *sicut oportet*, & qu'il eût satisfait à l'obligation que nous avons, de rapporter à Dieu tout le bien que nous faisons. Car il déclare expressément le contraire dans ce passage de la Cité de Dieu. *Licet à quibusdam tunc vera & honesta putentur esse virtutes, cum ad seipsas referuntur, nec propter aliud expetuntur, etiam tunc inflatæ & superbae sunt, & ideo non virtutes, sed vitia judicandæ.* Mais si on suppose qu'il n'est pas demeuré dans l'amour de cette justice en elle-même; & qu'il a passé de-là à l'amour de Dieu, parce qu'il a su, par la foi, que c'est Dieu qui a défendu un faux témoignage contre son prochain, & qu'il est la règle souveraine de la justice, qui approuve le bien & condamne le mal, d'où nous jugeons que ce seroit l'offenser que de faire ce qui est contraire à cette règle; il est visible, que l'amour de la justice enferme celui de Dieu; & que cela est nécessaire, afin que l'on puisse dire, que l'on satisfait à l'obligation de rapporter ses actions à Dieu, quand on les fait par l'amour de la justice.

On peut appliquer ces mêmes considérations à celui qui a résisté à

cette tentation par la crainte d'être damné. Car ce motif n'est impur VII. CL. & contraire à celui de l'autre, qui y a résisté par l'amour de la jus- N. XIV. tice, que quand ce dernier n'a été arrêté que par cette seule crainte.

Mais si cette crainte de la damnation l'avoit porté à considérer combien le crime qu'on le sollicitoit de commettre étoit grand, puisque Dieu le doit punir par une peine éternelle, & que jugeant de-là combien Dieu seroit offensé, s'il le commettoit, cette considération lui en eût donné une nouvelle horreur, sa crainte alors de servile, seroit devenue filiale, & il auroit agi par un bon motif aussi-bien que le premier.

4°. Il n'y a rien qu'on puisse dire être un effet de la vraie grace de Jesus Christ, dans cet amour de la justice expliqué comme fait M. d'Ypres. Car la vraie grace de Jesus Christ n'est pas commune à tous les hommes, & ce qui leur est commun à tous est nature, & non pas grace : *Communis est omnibus natura, non gratia*. Jamais, de plus, S. Augustin n'a reconnu de vraie grace dans les infideles & dans les impies. Or ce que prend M. d'Ypres pour l'amour de la justice, se peut trouver dans tous les hommes, sans en excepter les infideles & les impies ; puisque cette forme primitive & éternelle de la justice est exposée à la vue spirituelle de tous les hommes, & que notre Ami est si éloigné de croire que les méchants & les impies ne la puissent aimer, que supposant comme une chose certaine que les libertins & les méchants aiment la vertu, il prétend que c'est une preuve qu'ils la voient dans la forme primitive & éternelle, & qu'ainsi ils la voient dans un plus beau jour & avec de plus grands charmes qu'elle n'auroit en elle-même. Car comment, dit-il, pourroit-elle exciter un si grand amour, & souvent si contraire à toutes les inclinations naturelles, si ce n'est qu'on la voit dans cette forme immuable & adorable qu'elle a dans l'essence de Dieu ? Mais tout cela ne s'accorde point avec ce que dit S. Augustin, que l'on doit faire le bien par l'amour de la justice : car M. d'Ypres prouve par un Chapitre entier, qui est le cinquième du premier Livre de *Statu naturæ puræ*, que cet amour de la justice ne se peut avoir que par une vraie & surnaturelle grace de Dieu, qui n'est point commune à tous les hommes, & qui certainement ne se trouve point dans les infideles & dans les impies. Rien n'est plus exprès sur cela que ce passage : *Jam verò ista dilectio justitiæ, cujus robore peccata fugiantur & præcepta fiant, nullo modo potest à creaturâ rationali obtineri, nisi per veram & propriè dictam & supernaturalem gratiam Dei. Docet hoc diversis locis Augustinus, apertissimèque tradit dilectionem illam, quâ voluntas diligit ipsum justitiam præcepti, & ex illâ dilectione justitiæ aliquod bonum opus facit, non esse aliud nisi charitatem illam, quam diffundit in cordibus nostris vera gratia Spiritus Sancti qui datus est nobis.*

VII. CL. Il renvoie en la marge de cet endroit, au troisieme Livre de *Statu* N. XIV, *naturæ lapsæ*, Chap. XVI. J'en rapporterai seulement deux endroits.

Jam verò quòd servare præceptum AMORE JUSTITIÆ, non sit Augustino aliud quàm illud servare amore charitatis, sole meridiano clarius est. Et la fin de ce Chapitre: *Ipsam autem justitiam diligendo; bene facere, non est aliud (ut satiatissimè explicuit Augustinus) quàm Deum ipsum charitate Spiritus Sancti diligendo bene facere: quia Deus non est instar hominis, aut lucis, aut idoli cogitandus, sed est justitia & veritas.*

Il nous fait entendre par-là, pourquoi S. Augustin prend pour la même chose, l'amour de la justice & l'amour de Dieu. C'est qu'il avoit accoutumé de faire concevoir Dieu aux fideles sous les idées spirituelles des attributs que nous concevons être formellement en Dieu; comme la justice, la vérité, la sainteté, la bonté, la sagesse, afin qu'ils ne se l'imaginassent pas, ou comme un homme, ou comme une lumiere, ou comme une idole. Mais il n'est point nécessaire pour cela que nous voyions des yeux de l'esprit la justice, la vérité, la sainteté, la bonté, la sagesse qui sont en Dieu. C'est assez que le commun des fideles sache par la foi que Dieu est tout cela, quand ils ne le sauroient que confusément, quoique quelques ames choisies en puissent savoir davantage par des lumieres extraordinaires qu'elles peuvent recevoir. Mais c'est de quoi nous allons parler à l'occasion de quelques difficultés qui me restent à examiner dans ce passage de M. d'Ypres du premier Livre de *Statu naturæ puræ*, Chap. VIII.

5°. Après avoir dit que cette justice, par l'amour de laquelle S. Augustin dit qu'on doit faire le bien, *est omnibus ad intuendum exposita*, il dit que c'est Dieu même, parce que Dieu n'est autre chose que la vérité, la justice & la rectitude éternelle: ce qui est vrai dans un très-bon sens; mais ce qu'il ajoute me fait de la peine.

Illà videlicet, quam in hac vitâ ex operibus obscurè cernimus, non solum fide, sed mentis rationalis intuitu.

Il s'agit 1°. du mot de *voir*, *omnibus ad intuendum exposita*. 2°. De *voir ex operibus*. 3°. De *voir obscurément*. 4°. De *voir mentis intuitu*, & non seulement par la foi.

S. Augustin distingue toujours, quand il veut parler exactement, le mot de *voir*, de celui de *croire*; & il n'appelle *voir* que ce qu'on voit directement par les sens du corps, ou par les yeux de l'esprit. Et il appelle, *croire*, tout ce que nous savons seulement par autorité ou par conjecture. C'est ce qu'il explique en ces termes dans la Lettre à Pauline, où il explique la différence entre *voir* & *croire*. *Les choses que nous voyons, dit-il, sont de deux sortes. Les unes sont celles que nous appercevons par*

le sens de la vue, de l'ouïe &c. Les autres sont celles à quoi peut atteindre VII. Cl. cet œil de l'esprit, par lequel nous voyons notre vie, notre volonté, notre N. XIV. pensée, notre mémoire, notre intelligence, notre foi. Mais croire, dit-il, tombe sur les choses qui ne sont présentes aux sens, ni de notre corps, ni de notre esprit. Et c'est sur cela qu'il dit souvent, que nous voyons notre propre conscience, mais que nous ne voyons point celle d'un autre.

Il naît de-là une première difficulté sur ces mots, *Quam (justitiam) ex operibus cernimus*. Car ce n'est pas la voir, à proprement parler, selon S. Augustin, que de la connoître par ses œuvres; autrement il ne seroit pas vrai que nous ne voyons pas la conscience des autres: car nous jugeons par les œuvres des gens de bien, que ce sont des hommes de bonne conscience.

Une seconde difficulté est ce que veut dire ce mot, *obscurè: Quam (justitiam) in hac vitâ obscurè cernimus*. Cela voudroit-il dire qu'on voit cette justice si obscurément, qu'on ne s'apperçoit pas qu'on la voit? Mais à l'égard de la vue de l'esprit, comme la vue d'un objet, & la perception d'un objet sont la même chose, il y a contradiction de dire qu'on le voit, & que l'on ne s'en apperçoit pas.

Une troisième difficulté seroit, si on prétendoit seulement qu'il y a dans cette vue de la justice une obscurité semblable à celle de la foi: mais alors ce ne seroit plus *voir*, mais *croire*.

La quatrième difficulté est la plus considérable. C'est qu'on dit que l'on voit cette justice, non seulement par la foi, mais par la vue de l'esprit: *Non solum fide, sed mentis rationalis intuitu*. On la voit donc par la foi cette justice; ou pour parler plus correctement, on connoît cette justice par la foi. Or comment connoît-on cette justice par la foi, si ce n'est qu'on est instruit par la parole de Dieu, qui nous est proposée par l'Eglise, que telles & telles actions sont bonnes & agréables à Dieu, & que d'autres sont mauvaises & déplaisent à Dieu? Or je demande si cela ne suffit pas, en ce qui regarde la connoissance, pour faire le bien, *sicut oportet*? S'il ne suffit pas, par exemple, pour avoir une horreur chrétienne de l'impureté, du parjure, du faux témoignage, de savoir que ce sont de méchantes actions que Dieu nous a défendues par le Décalogue? Et s'il faut outre cela, afin qu'on puisse dire que nous agissons par l'amour de la justice, que nous ayons vu, *rationalis mentis intuitu*, par une vue de notre esprit très-différente de la foi, puisqu'on prétend que cette vue est commune aux fideles & aux infideles, que nous ayons, dis-je, vu une certaine forme primitive de la justice, qui rayonnant au dessus de notre ame, nous fait connoître (ce que nous savons déjà par

VII. Cl. la foi) que l'impureté, le parjure, le faux témoignage sont de méchantes actions? Je ne crois pas qu'il y ait personne qui ose dire que cela soit nécessaire, & qu'il ne suffise pas de le savoir par la foi. Or, selon S. Augustin, pour faire le bien comme il faut, il le faut faire par l'amour de la justice. Il n'est donc point nécessaire que cet amour de la justice soit autre chose que l'amour de Dieu, tel que nous le connoissons par la foi; & ce seroit sans fondement que l'on voudroit que ce fût l'amour d'une forme primitive de la justice, qui seroit au dessus de nos ames, & qui se devoit voir, *non solum fide, sed rationalis mentis intuitu*.

Mais nous allons voir, dans l'Article suivant, combien notre Ami trouve étrange ce qu'on avoit dit sur ce sujet dans la Dissertation.

A R T I C L E X V.

Fausse suppositions. Pernicieuses conséquences.

Q U I N Z I E M E R E G L E.

Rien ne fait mieux voir la fausseté d'un sentiment, que lorsque, d'une part, il n'est appuyé que sur de fausses suppositions, & qu'il engage, de l'autre, à tenir pour véritables de très-pernicieuses conséquences.

A P P L I C A T I O N.

Entre les raisons que j'avois apportées dans la Dissertation, pour montrer qu'il n'est point nécessaire de voir en Dieu la raison éternelle de chaque vertu, pour juger du bien & du mal, celle-ci étoit la troisième du septième Article.

On apprend aux enfants, dès leur bas âge, que mentir c'est assurer ce que l'on fait bien être faux; que c'est mal fait de mentir, & que Dieu l'a défendu. Supposons qu'une jeune fille, instruite par une mere fort pieuse, aime mieux s'exposer à être grondée & même châtiée, que de s'excuser par un mensonge de quelque faute qu'elle auroit faite: à qui pourroit-on persuader, qu'il ne seroit pas possible qu'elle eût tant de haine du mensonge, si elle n'avoit vu, dans les raisons éternelles, que c'est mal fait de mentir, ni avoir un si grand amour de la sincérité, si elle n'avoit vu en Dieu la forme primitive & éternelle de cette vertu? Comment donc, me direz-vous, s'est-elle si fort persuadée qu'il ne falloit point mentir? C'est qu'elle a cru ce que son pere ou sa mere, ou d'autres

tres personnes de piété qui ont eu soin de son éducation, lui ont dit sou- VII. Cl.
vent, que c'est une chose honteuse que de mentir, & que Dieu l'a dé- N. XIV.
fendu. Or tout le monde demeure d'accord de ce que nous avons vu
dans l'Article précédent qu'enseigne S. Augustin, que *croire & voir* sont
deux choses très-différentes.

Il est donc certain que tous les simples fideles, qui marchent avec
sûreté dans la voie du salut, en s'y conduisant par la lumière de la foi,
font le bien & fuient le mal; non parce qu'ils ont vu dans les raisons
éternelles, dont ils n'ont jamais entendu parler, qu'il faut fuir le vice,
& embrasser la vertu; mais parce qu'ils ont cru très-fermement par le
secours de la grace, que Dieu nous a révélé dans sa parole ce qu'il
veut que nous fassions pour lui plaire, & que nous ne fassions pas pour
ne le point offenser.

Je ne fais pourquoi ce discours a si fort choqué notre Ami. Car il en
parle avec beaucoup de chagrin dans les N°. XXIV, XXV & XXVI.
Ce n'est pas sans doute qu'il n'approuve la maniere dont je dis que les
personnes de piété doivent élever leurs enfants, en leur apprenant, dès
leur bas âge, que Dieu nous a commandé de certaines choses, & qu'il
en a défendu d'autres. Je suis sûr qu'il ne trouve rien à dire à cela.

Mais il faut qu'il prétende qu'outre cette connoissance de nos devoirs
que la foi nous donne, il faut encore que nous les voyions dans une
nature immuable, toujours présente à l'esprit de tous les hommes, de
quelque âge & de quelque pays qu'ils soient. C'est dans cette vue qu'il
fait deux objections contre mon discours.

La premiere, qu'il ne touche qu'en passant, est, que je donne une
ouverture pour justifier, que les actions que l'on commet contre la loi,
ne sont mauvaises que parce qu'elles sont défendues.

Mais cette objection est très-mal fondée. Car je suppose qu'une per-
sonne de piété qui instruit un enfant, lui dit deux choses du mensonge:
l'une, que c'est une mauvaise chose que de mentir: *turpe est mentiri*;
l'autre, que Dieu l'a défendu, & à *Deo vetitum*. Je ne donne donc pas
lieu de croire, que cela n'est mauvais que parce qu'il a été défendu,
mais plutôt qu'il a été défendu parce qu'il est mauvais. Cependant ce
n'est pas un inconvénient qu'un enfant s'abstienne de faire une chose,
parce qu'on lui a dit que Dieu l'a défendue, quoiqu'il ne sache pas si
Dieu l'a défendue, parce qu'elle étoit mauvaise, ou si elle n'est mau-
vaise, que parce que Dieu l'a défendue. Dieu même n'a pas cru devoir
faire cette distinction, en donnant tant de commandements aux Israéli-
tes, dont les uns étoient de Droit naturel, & les autres seulement de
Droit positif. Il y en a de ce second genre dans le Décalogue même;

VII. CL. comme est celui de ne point faire d'images taillées, selon les plus savants
 N. XIV. Docteurs Juifs, & selon tout le monde, la rigoureuse observation du septieme jour de la semaine, sur-tout pour ce qui regarde l'abstinence des œuvres serviles.

Mais s'il étoit nécessaire de savoir ce qui est de Droit naturel, & ce qui est de Droit positif, je voudrois bien qu'on me dit, comment on le pourroit apprendre dans cette nature ou forme immuable, toujours présente à l'esprit de tous les hommes, de quelque âge & de quelque pays qu'ils soient, & s'il s'est jamais trouvé personne qui ait prétendu que c'est de là qu'il l'avoit appris.

L'autre objection seroit plus considérable, si elle avoit quelque vraisemblance. Mais elle n'en a point du tout. Il la faut rapporter dans ses propres termes.

O B J E C T I O N.

Une des plus belles preuves que nous ayons, qu'il ne peut y avoir d'ignorance invincible des principaux préceptes de la Loi, & que ces préceptes sont immuables & inaltérables, est que nous les voyons dans une nature immuable, toujours présente à l'esprit de tous les hommes, de quelque âge, & de quelque pays qu'ils soient. Et cependant l'Auteur s'efforce de ruiner cette preuve, en disant que les enfants se font une honte de mentir, & qu'ils croient faire un mal en mentant, parce que leurs meres leur ont appris que cela est honteux, & que Dieu l'a défendu.

Il rapporte ensuite ces six ou sept lignes de la Dissertation: *Quare certissimum est saltem eos, quos, ut ait Augustinus, credendi simplicitas tutissimos facit, vitia fugere & virtutes amplecti, non quia viderunt in rationibus aternis, de quibus nihil unquam inviduerunt, vitia esse fugienda, & virtutes amplectendas; sed quia, divina eos adjuvante gratia, firmiter crediderunt utrumque à Deo esse revelatum.*

Et voici comme il prétend l'avoir bien réfuté.

Mais si nos proches n'avoient donc point eu soin de nous instruire de cette révélation de Dieu, nous serions dans une ignorance invincible de la Loi, & nous pourrions la violer innocemment. Bon Dieu, qu'il y auroit d'innocents au monde qui passent pour coupables!

R E P L I Q U E.

Cette objection est tout-à-fait mal-à-propos. Ce qu'il a rapporté de ma Dissertation ne regarde ni de près, ni de loin l'ignorance de la loi

naturelle, vincible ou invincible. Car j'y ai seulement marqué la voie la plus ordinaire, par où les Chrétiens connoissent ce qu'ils doivent faire pour bien vivre ; qui est qu'ils apprennent des personnes de piété qui ont soin de leur éducation , ce que Dieu nous en a révélé dans sa parole : à quoi on peut ajouter les exemples des Saints, & du Saint des Saints ; & j'ai demandé ensuite , si cela ne leur suffisoit pas pour être instruits de leurs devoirs , & s'il falloit encore outre tout cela , qu'ils les *viussent dans une nature immuable , présente à l'esprit de tous les hommes , de quelque âge & de quelque pays qu'ils soient.* Voilà à quoi notre Ami avoit à répondre ; & on défie qui que ce soit de le faire. Car qui pourroit souffrir que l'on dit , que la révélation de Dieu , confirmée par des miracles , ne suffisoit pas aux Payens , à qui S. Paul l'avoit annoncée , pour être assurés que la fornication , par exemple , étoit un grand péché ; mais qu'il falloit outre cela , qu'ils le vissent dans une certaine *forme primitive de la justice , toujours présente à l'esprit de tous les hommes ?* Rien ne seroit assurément plus scandaleux ni plus injurieux à l'autorité que la révélation de Dieu doit avoir sur nos esprits.

Au lieu donc de répondre à ce qui faisoit le fort de l'argument , on propose en ces termes une difficulté qui n'y revenoit point : *Mais si nos proches n'avoient donc pas eu soin de nous instruire de cette révélation de Dieu , nous serions dans une ignorance invincible de la Loi , & nous pourrions la violer innocemment.*

Afin que j'eusse donné lieu à me faire cette objection , il faudroit que j'eusse dit. 1°. Qu'on ne peut être instruit de la loi naturelle que par la révélation de Dieu. 2°. Que nous ne pouvons être instruits de la révélation de Dieu que par le soin de nos proches. Or je n'ai dit ni l'un ni l'autre ; & l'un & l'autre est faux , y ayant beaucoup de devoirs de la loi naturelle , qui ont été connus d'une infinité de personnes , qui n'ont rien su ni des révélations de Dieu , ni de Dieu même.

Mais laissant là ce qu'il me reproche sans raison , voyons si ce n'est pas lui-même qui établit des principes , selon lesquels il y a bien des coupables qui devroient passer pour innocents.

Il suppose , pour indubitable , que l'ignorance invincible du droit naturel excuse du péché ceux qui le violent. Mais on a fait voir dans la neuvieme Partie des Difficultés proposées à M. Steyaert , Tome IX : depuis la page 372 jusqu'à la page 378 , que rien n'étoit plus équivoque que ces mots de *vincible & invincible* , à l'égard de l'ignorance du droit naturel. Ce qui est bien certain est , que S. Augustin n'a reconnu aucune ignorance des devoirs naturels , qui excuse de péché. Il n'en reconnoît que de deux sortes : L'une de ceux qui n'ont pas eu soin

VII. Cl. de les apprendre, qui est l'ignorance que les Théologiens appellent
 N. XIV. *volontaire & vincible*. L'autre de ceux qui n'ont pu les connoître, qui doit être celle que ces mêmes Théologiens appellent *invincible & involontaire*. C'est ce qu'on peut voir par ce passage de *Natura & Gratia*, cap. 17. Après avoir rapporté ce que disoit Pélagé: *Hominem prævigilare debere ne ignoret, idèdque esse culpandam ignorantiam, quia id homo nescit negligentia suâ, quod adhibita diligentia scire debuisset*, il fait cette réflexion: *Il se garde bien de faire à Dieu cette prière: DA MIHI intellectum ut discam mandata tua*. Par où il veut faire entendre, qu'outre cette sorte d'ignorance que reconnoissoit Pélagé, dont on se pourroit délivrer *adhibita diligentia*, par notre soin & notre travail, il y en avoit une autre, dont c'étoit à Dieu à nous délivrer par la Grace. C'est ce qu'il marque par ces paroles: *Aliud est enim NON CURASSE SCIRE, quæ NEGLIGENTIÆ peccata, etiam per sacrificia quædam legis videbantur expiari: aliud INTELLIGERE VELLE, NEC POSSE, & facere contra legem, NON INTELLIGENDO quid fieri velit. Unde admonemur à Deo petere sapientiam*. Or il marque en d'autres endroits, que ni l'une ni l'autre n'excuse de péché, pas même la dernière, qu'on peut appeller *involontaire & invincible*, non plus que la première, qu'on peut appeller *volontaire & vincible*.

Rien n'est plus exprès que ce qu'il dit sur cela en deux endroits de
 Lett. 194. l'Épître à Sixte: *Inexcusabilis est omnis peccator vel reatu originis, vel*
 auparavant. *additamento etiam propria voluntatis, sive qui novit, sive qui ignorat,*
 107. n. 27. *sive qui judicat, sive qui non judicat; quia ipsa ignorantia in eis qui intelligere noluerunt, sine dubitatione peccatum est; in eis autem QUI NON POTUERUNT, pœna peccati. Ergo in utrisque non est justa excusatio, sed justa damnatio*.

Et un peu après: *Neque ab illo (vitio) quod originaliter contrahitur: neque ab his, quæ unusquisque in vita propria; vel non INTELLIGENDO, vel NOLENDO intelligere mala congregat, vel etiam instructus ex lege additamento prævaricationis exaggerat, quisquam liberatur & justificatur, nisi gratiâ Dei per Jesum Christum Dominum Nostrum*.

Voilà un des principaux points de la doctrine de S. Augustin; qu'il n'y a point d'ignorance de la loi naturelle qui excuse de péché, pas même celle qui auroit été involontaire, & qu'on n'auroit pas pu ne point avoir.

Notre Ami suppose au contraire, que ceux qui ignoreroient invinciblement la loi naturelle, la violeroient sans être coupables d'aucun péché: ce qu'il appelle la *violenter innocemment*. Il est vrai qu'il a cru remédier aux inconvénients que l'on pourroit tirer de-là, pour excuser beaucoup de

crimes, lorsqu'il ajoute: *qu'il ne peut y avoir d'ignorance invincible des VII. CL. principaux préceptes de cette loi.* Mais ce remède a deux défauts: l'un, N. XIV. qu'il est fort imparfait, ne s'étendant pas à tous les préceptes de la loi naturelle, mais seulement aux principaux. L'autre, qui est plus de notre sujet, est, qu'il prétend, que la raison pourquoi on ne peut pas dire, que ceux que personne n'auroit instruits de ces devoirs, *les ignoreroient invinciblement, & les pourroient, par conséquent, violer innocemment,* est, que nous les voyons dans une nature immuable, toujours présente à l'esprit de tous les hommes, de quelque âge & de quelque pays qu'ils soient.

Car il s'ensuit de-là, qu'ils pourroient être ignorés invinciblement, & par conséquent violés, sans que leur transgression pût être imputée à péché, par ceux qui ne les auroient point vus dans cette nature immuable, toujours présente à l'esprit de tous les hommes.

Or il y a une infinité de Payens, qui n'ont point vu dans cette nature immuable, que l'union des deux sexes, hors le mariage, est toujours péché.

Qui n'y ont point vu, que c'étoit un crime énorme de faire les choses, que S. Paul condamne avec tant de force dans le premier Chapitre de l'Épître aux Romains.

Qui n'y ont point vu, que ce fût un crime aux peres, pour quelque cause que ce soit, de tuer leurs enfants nouvellement nés.

Ils auroient donc pu ignorer invinciblement ces préceptes de la loi naturelle, &, par conséquent, les violer sans être coupables d'aucun péché.

On peut dire la même chose des principaux préceptes de la loi naturelle, tels que sont ceux qui regardent Dieu.

Tant de nations, qui n'ayant eu aucune connoissance du vrai Dieu, ont transféré à la créature l'honneur dû au Créateur, en adorant comme leurs Dieux, ou les astres, ou des hommes morts, ou toutes sortes d'idoles, avoient-ils vu, dans cette nature immuable, toujours présente à l'esprit de tous les hommes, qu'il n'y avoit qu'un seul Dieu, Créateur du ciel & de la terre, qu'il falloit adorer, aimer, invoquer? Or s'ils n'ont point vu, dans cette nature immuable, ces devoirs indispensables des natures intelligentes envers Dieu, ils n'ont donc commis aucun péché en faisant tout le contraire.

On peut voir par un livre des Récollets, du *premier établissement de la foi dans la Nouvelle France* (a), en quel état ils ont trouvé ces peuples lorsqu'ils y sont arrivés, & s'il y a de l'apparence qu'ils eussent vu

(a) [Cet ouvrage fut imprimé en 1691. M. Arnauld en a donné de longs extraits dans le VII. Volume de la Morale Pratique, III. Part. Chap. X & suiv.]

VII. CL. tant de belles choses, que notre Ami dit que nous voyons dans cette nature immuable, toujours présente à l'esprit de tous les hommes, de quelque âge & de quelque pays qu'ils soient.

Je ne vois que deux choses que notre Ami pourroit répondre. La première seroit de dire, que je suppose de nouveau, ce que, dès le commencement, il a témoigné ne me pouvoir accorder, qui est, qu'on ne soit censé voir ces choses dans cette nature immuable, toujours présente à l'esprit de tous les hommes, que quand on s'apperçoit qu'on les y voit; au lieu qu'il m'a soutenu, que c'étoit assez qu'on vit tout cela par des pensées imperceptibles.

Mais ce seroit en vain qu'il auroit recours à ces pensées imperceptibles, après ce que j'en ai dit dans les Articles V & VI. Et rien ne seroit plus absurde que de les employer en ce cas-ci. Car que diroit un Chinois, qui auroit fait mourir une fille qui lui seroit nouvellement née, si un Métaphysicien, du sentiment de notre Ami, lui disoit: Vous seriez excusable de n'avoir pas observé la loi naturelle, qui vous défendoit de faire mourir votre enfant, si vous n'aviez rien su de cette loi; mais vous n'êtes pas excusable, parce que, sans doute, vous l'aviez vue, cette loi, dans une nature immuable, toujours présente à l'esprit de tous les hommes. Il n'est point vrai, lui diroit le Chinois, que j'aie vu cette loi dans une nature immuable, que vous dites être toujours présente à l'esprit de tous les hommes: car je n'ai jamais eu la moindre pensée de ce que vous entendez par cette nature immuable, non plus que de la loi que vous me reprochez de n'avoir pas observée. Il n'importe, lui diroit le Métaphysicien, que vous n'ayiez eu aucune pensée, ni de cette nature immuable, ni de la loi qui vous défendoit cette méchante action. Vous ne laissez pas de l'avoir vue; mais ç'a été sans vous appercevoir que vous la voyiez. En quoi donc, lui repliqueroit le Chinois, serois-je plus inexcusable pour l'avoir vue, sans m'appercevoir que je la visse, que si je ne l'avois point vue? Mais j'ajoute à tout cela, qu'à l'égard de l'esprit, c'est une réverie de dire, qu'on voit une chose sans s'appercevoir qu'on la voit.

La seconde chose que pourroit répondre notre Ami, est, que si ces Payens n'ont pas vu plusieurs de ces devoirs de la loi naturelle dans cette nature immuable, il n'a tenu qu'à eux de les y voir; parce qu'elle est toujours présente à l'esprit de tous les hommes, de quelque âge & de quelque pays qu'ils soient, & qu'ainsi leur ignorance n'a pas été invincible.

Mais cette réponse ne peut tromper que par l'équivoque du mot de *présent*, qui se prend autrement dans la vue du corps que dans la vue de l'esprit, comme on l'a fait voir dans le livre des vraies & des fausses

Idees. Pour la vue du corps, on dit qu'un objet nous est présent quand VII. Cr. il est dans une distance proportionnée à notre vue; de sorte que nous N. XIV. n'avons qu'à tourner les yeux vers cet objet pour le voir; ce qui peut être appelé une présence locale. Mais une présence locale ne contribue rien du tout à faire dire, qu'une chose est présente à mon esprit. Comme la nature est de penser, rien n'y est présent que par la pensée. Ainsi la Loi de Dieu est présente à mon esprit, quand j'y pense; & elle cesse d'y être présente, quand je cesse d'y penser; & elle n'y a jamais été présente, si je n'y ai jamais pensé. Ni la distance, ni la proximité des lieux n'y fait rien. Le soleil est présent à mon esprit; quand je pense au soleil, ou que je le regarde en y pensant: car si je le regardois des yeux du corps, ayant l'esprit occupé à autre chose, il ne seroit point présent à mon esprit. Mais il y est présent quand j'y pense, quoiqu'il soit éloigné du lieu où je suis de plus de trente millions de lieues, selon M. Cassini. Quoique M. Descartes ait cru, que la glandule pinéale étoit le principal siege de notre ame, il n'a pas cru, ni dû croire, qu'elle ait été présente à l'esprit de ceux qui n'ont jamais oui parler de cette glandule. Je voudrois donc bien savoir ce qu'on entend par ce langage mystérieux: *Nous voyons les principaux préceptes de la loi naturelle dans une nature immuable, toujours présente à l'esprit de tous les hommes.* La présence locale n'y fait rien. Qu'est-ce donc que cette présence à l'égard de ceux qui n'ont aucune pensée de cette nature immuable, dans laquelle on dit que se voit la loi naturelle? Il est clair que l'on ne se l'est imaginé présente à l'esprit de tous les hommes, que parce qu'on a transféré mal-à-propos à la vue de l'esprit ce qui ne convient qu'à la vue des yeux corporels.

On dira peut-être, que cela signifie seulement, que tous ces Payens & ces Iroquois, qui n'ont eu aucune pensée de la loi naturelle, l'ont pu voir dans cette nature immuable, & qu'il n'a tenu qu'à eux qu'ils ne l'y aient vue. Autre mystere que j'entends aussi peu: car on m'a souvent représenté cette *nature immuable*, ou cette forme primitive de la vertu, comme une lumiere, qui, sans que nous nous en mêlassions, frappe nos esprits de ses rayons. Et maintenant on nous dit, qu'il n'a tenu qu'aux Iroquois, qu'elle n'ait rayonné dans leur esprit. Que falloit-il donc qu'ils fissent, afin qu'elle y rayonnât, sur-tout avant qu'aucun Chrétien eût abordé en ce pays-là? Qu'on nous le dise, afin que nous le sachions, & que nous puissions juger par-là de la qualité de leur ignorance, & en quel sens on pourroit dire qu'elle n'auroit pas été invincible.

Nous en pourrions apprendre quelque chose de ce que dit notre

VII. CL. Ami dans le N^o. XXVIII, de la conscience & de la syndérese. Mais c'est N. XIV. dommage que ce qu'il y débite avec tant de confiance, se trouve faux par l'expérience d'une infinité de personnes.

R É P O N S E.

Quel est le grand principe de la conscience & de la syndérese, & qu'est-ce qui les rend si vives & si délicates dans ceux mêmes, ou qui n'ont jamais guere eu d'instructions, ou qui ont fait ce qu'ils ont pu pour ne les regarder, que comme de vains préjugés dont on les a faussement préoccupés? C'est la présence de cette loi éternelle & de cette justice immuable, QUI LUIT SANS CESSÉ DANS L'ESPRIT MÊME DES IMPIES. Les manieres d'être de l'ame peuvent se changer avec le temps. Les traces des instructions peuvent s'effacer & s'abolir absolument, faute de rappeler les idées qu'on y a jointes. Mais la loi naturelle, du moins quant à ses principales regles, ne peut jamais s'oublier; parce que toujours présente à l'esprit, elle ne manque guere à y faire impression dans les occasions qui se présentent de la violer.

R E P L I Q U E.

Si le grand principe de la conscience étoit la présence de cette loi éternelle, & de cette justice immuable, *qui luit sans cesse dans l'esprit même des impies*, il ne se trouveroit pas tant d'impies qui commettent une infinité de péchés sans aucun remords de conscience. Or à la honte du genre humain, il s'est trouvé, en tout temps, une infinité d'impies & de débauchés, qui ne se tenant heureux qu'autant qu'ils peuvent assouvir leurs brutales passions, bien loin de ne le faire qu'avec remords, quand ils en ont le moyen, le font avec une joie & une pleine satisfaction. Il n'est donc pas vrai, que cette loi éternelle & cette justice immuable, luisse sans cesse dans l'esprit même des impies.

La raison qu'il apporte pour confirmer cette pensée, est une pétition de principe, qui n'a pas la moindre ombre de vraisemblance, & qu'on peut retourner contre lui-même.

Il compare, ce que nous savons par l'instruction, avec ce qu'il prétend, que nous voyons des préceptes de la loi naturelle dans sa forme primitive, toujours présente à l'esprit.

Il dit que le premier se peut oublier: *Les traces, dit-il, des instructions peuvent s'effacer & s'abolir absolument, faute de rappeler les idées qu'on y a jointes.* C'est de quoi personne ne doute, & ce qui se peut vérifier par une infinité d'exemples.

Mais la loi naturelle, ajoute-t-il, au moins quant à ses principales regles, ne peut jamais s'oublier.

Rien

Rien n'est plus brouillé que cette opposition, & on ne fait pas bien VII. Cr. quels en sont les deux membres. Pour être exacte, il faudroit que ce N. XIV. fussent les mêmes vérités de Morale, que l'on supposât avoir été sues dans le premier par l'instruction, & dans l'autre par la vue de la forme primitive de la vertu, toujours présente à l'esprit. Si c'est en cette manière qu'il l'entend, je lui laisserai dire tant qu'il voudra, qu'on n'oublie jamais ce qu'on auroit su par cette seconde voie; parce que je ne connois personne qui ait jamais rien appris par-là. Et je suis bien assuré, que s'il s'en trouvoit qui voulussent s'y attendre, & se passer de l'instruction que l'ordre de Dieu veut que nous recevions les uns des autres, ou de vive voix, ou par la lecture, il leur seroit aisé de ne point oublier ce qu'ils auroient appris, parce qu'ils n'auroient rien appris. Mais pour les mêmes vérités de Morale, qu'on auroit apprises par l'instruction, on ne pourra guere les oublier qu'en négligeant entièrement son salut: car tant qu'on en aura soin, on aura soin aussi de les pratiquer & de s'en remplir l'esprit & le cœur, en entendant ou lisant la parole de Dieu.

Que si notre Ami n'a pas été exact dans sa comparaison, & qu'il ait mis dans le premier membre toutes sortes de vérités nécessaires & immuables de la doctrine des mœurs, & qu'il n'en ait mis dans l'autre que les principales regles, il est bien aisé de rendre raison pourquoi on oublie plus facilement les premières que les dernières. C'est ce qui arrive dans toutes les sciences. Leurs principes sont d'ordinaire des vérités si simples & si claires, qu'elles sont connues par elles-mêmes, sans avoir besoin d'être prouvées: ce qui les rend très-faciles à retenir. Mais il n'en est pas de même des conclusions tirées de ces principes, lors sur-tout qu'on ne les en tire que par d'assez longs raisonnements. On les oublie aisément, quand on est long-temps sans s'appliquer à ces sciences. La Morale a aussi ses principes: & c'est ce que S. Thomas donne pour objet à la syndérese, dans la I. p. q. 79. a. 12. *Principia operabilium nobis naturaliter indita pertinent ad habitum naturalem, quem dicimus synderesum*. Que si c'est-là ce que notre Ami appelle les principales regles de la loi naturelle, & à quoi il borne ce que nous ne pouvons jamais oublier, il n'est point nécessaire de nous renvoyer pour cela ailleurs qu'à nous-mêmes, puisqu'ils nous sont *naturaliter indita*, comme les principes des sciences spéculatives. Car il a fallu que les uns & les autres soient demeurés dans notre nature après le péché, parce que sans cela l'homme n'auroit été capable d'aucune science; & que la société humaine n'auroit pu subsister.

Mais comment peut-on accorder cette restriction à l'égard de la loi
Philosophie. Tome XL.

VII. CL. naturelle (*du moins quant à ses principales regles*) avec la maxime générale, que toutes les vérités nécessaires & immuables, tant de la Morale que des autres sciences, ne se peuvent voir que dans une nature immuable, toujours présente à l'esprit de tous les hommes? Comment peut-on dire, que le grand principe de la conscience est *la présence de cette justice immuable, qui luit sans cesse dans les esprits même des impies*, si on n'entend cela à toutes les vérités nécessaires de la doctrine des mœurs; puisque, selon lui, on n'en peut voir aucune que dans cette vérité immuable, présente à tous les esprits même des impies?

C'est donc aussi à toutes les vérités nécessaires de la doctrine des mœurs, qu'on doit étendre ce qu'il dit à la fin de cet Article: *Que ce qui fait qu'on ne peut oublier la loi naturelle est, que toujours présente à l'esprit, elle ne manque guere à y faire impression dans les occasions qui se présentent de la violer.* Or cela est si visiblement faux, qu'il n'en faut pas davantage pour renverser le principe que l'on soutient contre moi avec tant de confiance. Et c'est par-là que j'ai résolu de finir cette réplique.

Si ce principe étoit véritable, on ne violeroit guere la loi éternelle, que cette loi, toujours présente à l'esprit de tous les hommes, ne fit quelque impression sur l'esprit de ceux qui seroient prêts de la violer.

Or c'est violer la loi naturelle, que de prendre le nom de Dieu en vain, que de le blasphémer, que de cajoler des femmes pour leur donner de l'amour, que de les voir avec un œil impudique.

Il faudroit donc qu'on ne commît guere de ces crimes, sans que la loi éternelle, toujours présente à l'esprit de tous les hommes, ne fit quelque impression sur l'esprit de ceux qui seroient prêts de les commettre pour les en détourner.

Mais pour peu qu'on ait de connoissance de ce qui se passe dans ce monde corrompu, dont S. Jean dit, *Totus mundus in maligno positus est*, on fait évidemment le contraire. On sait qu'il n'y a que trop de libertins qui commettent cent fois le jour de ces sortes de péchés, sans que la loi éternelle, toujours présente, à ce que l'on dit, à l'esprit de tous les hommes, fasse aucune impression sur le leur pour les en détourner. Rien n'est donc plus mal fondé que ce principe, qu'on débite avec tant de confiance.

Cela sera encore plus clair, si de ces méchants Chrétiens on passe aux Payens, avant que l'Evangile leur eût été annoncé. On peut apprendre de leurs Auteurs & de S. Paul, quel étoit parmi eux le débordement des vices, sur-tout d'impureté, & quel étoit sur cela leur aveuglement; ceux qui passoient parmi eux pour les plus vertueux, n'y trouvant point

de mal, quand il n'y avoit point de violence & d'injustice, & qu'on VII. Cl. évitoit l'excès. Ce seroit donc une étrange rêverie de prétendre, qu'étant N. XIV. persuadés comme ils étoient, qu'il n'y avoit rien que de naturel dans la pente que la corruption de la nature fait avoir à ces plaisirs, il n'arrivoit guere qu'ils les recherchassent hors le mariage, sans que la loi éternelle, toujours présente à l'esprit de tous les hommes, fit quelque impression sur leur esprit pour les en détourner. La plupart des jeunes gens de ce temps-là n'avoit pas sur cela d'autres sentiments que leurs Poëtes. Et on peut juger par ceux-là, si ce leur étoit une chose ordinaire d'avoir du remords, & de s'estimer coupables, quand ils avoient satisfait leur passion.

Les crimes que commettoient les Idolâtres contre la loi naturelle, par les préjugés de leur fausse Religion, sont une autre preuve de la fausseté de cette pensée: *Que la loi naturelle, toujours présente, ne man-* Baruch. que *guere de faire impression dans les occasions qui se présentent de la* cap. 6. *violer.* Faisoit-elle impression dans l'esprit de ces filles, dont Jérémie parle dans sa Lettre, qui se prostituoient en l'honneur d'Astarte ou de Vénus, & qui se glorifioient d'avoir rendu ce culte à leur Déesse plus souvent que leurs compagnes? Faisoit-elle impression sur les adorateurs de Moloch, qui croyoient faire un Acte de Religion, en brûlant des enfants en l'honneur de cette Idole? Faisoit-elle impression sur l'esprit des Mexicains, qui ne sacrifioient aussi que des hommes à leurs fausses Divinités?

Cependant, selon notre Ami, si la loi éternelle, toujours présente à l'esprit de tous les hommes, n'avoit fait aucune impression sur l'esprit de ceux dont je viens de parler, leurs crimes auroient été commis par une ignorance invincible: ce qu'il prétend qui les auroit exemptés de péché. C'est donc de lui qu'on doit dire, à moins qu'il ne renonce à ses faux principes: *Bon Dieu, que d'innocents il y auroit au monde, qui passent pour fort coupables!*

En voilà assez, ce me semble, pour conclure, que le sentiment mystérieux, qu'on a trouvé mauvais que je n'aie pas embrassé, est appuyé, d'une part, sur de très-fausSES suppositions, & qu'il engage, de l'autre, à des conséquences très-pernicieuses, qui iroient à excuser une infinité de crimes.

[1693.]

T A B L E.

Regles du bon sens, pour bien juger des *Ecrits polémiques dans des matieres de science, appliquées à une dispute entre deux Théologiens, touchant cette question métaphysique: Si nous ne pouvons voir les vérités nécessaires & immuables que dans la vérité souveraine & incréée.* p. 153

| | |
|---|-------|
| ARTICLE I. <i>Diverses sortes de disputes.</i> | Ibid. |
| ART. II. <i>Etat de la question.</i> | 155 |
| §. I. <i>Quelles choses sont comprises dans cette question: Si on voit de certaines vérités dans la vérité incréée?</i> | 156 |
| §. II. <i>Vérités ou choses auxquelles cette vérité ne s'étend pas.</i> | 157 |
| §. III. <i>Du sens propre de ces mots: Voir une chose dans une autre.</i> | 158 |
| ART. III. <i>Définitions de S. Thomas.</i> | 160 |
| ART. IV. <i>Principes & conséquences.</i> | 168 |
| ART. V. <i>Pensées imperceptibles.</i> | 170 |
| §. I. <i>Que c'est mal connoître la nature de nos pensées, que de s'en figurer d'entièrement imperceptibles.</i> | 172 |
| §. II. <i>Préjugés naturels contre les pensées imperceptibles.</i> | 173 |
| §. III. <i>Sophismes qui ont fait croire qu'il n'y a rien de plus commun que les pensées imperceptibles.</i> | 174 |
| §. IV. <i>Qu'on doit reconnoître en l'homme des actions machinales qui se font sans pensée, & qui par conséquent ne peuvent être une preuve qu'il y ait des pensées imperceptibles.</i> | 177 |
| §. V. <i>Que de prétendues pensées imperceptibles ne pourroient être d'aucun usage dans la matiere de la Grace.</i> | 178 |
| §. VI. <i>Que les pensées imperceptibles peuvent encore moins être reçues dans la dispute de la vue des choses en Dieu.</i> | 189 |
| ART. VI. <i>Instances.</i> | 190 |
| ART. VII. <i>Des idées.</i> | 200 |
| ART. VIII. <i>Confiance excessive.</i> | 205 |
| ART. IX. <i>Bonnes réponses mal réfutées.</i> | 210 |
| ART. X. <i>Ignorance du droit naturel.</i> | 217 |
| ART. XI. <i>Equivoques.</i> | 224 |
| ART. XII. <i>Mauvaises réponses: Vaines déclamations.</i> | 229 |
| ART. XIII. <i>Dieu conçu comme justice par les Iroquois.</i> | 237 |
| ART. XIV. <i>De l'amour de la justice.</i> | 241 |
| ART. XV. <i>Fausse suppositions, Pernicieuses conséquences.</i> | 248 |

FIN de la Table.

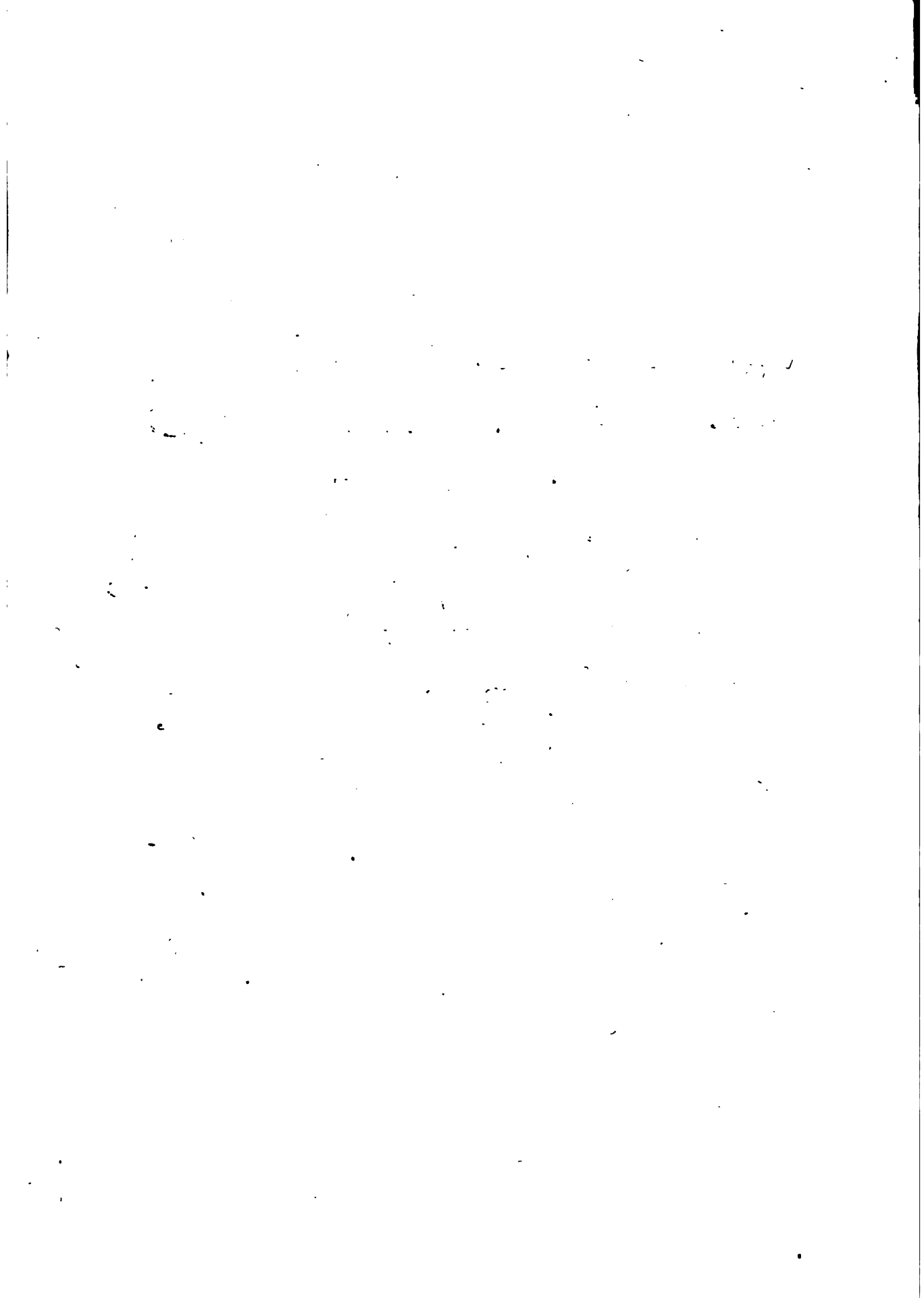
ŒUVRES

DE MESSIRE

ANTOINE ARNAULD,

DOCTEUR DE LA MAISON ET SOCIÉTÉ

DE SORBONNE.



ŒUVRES

DE MESSIRE

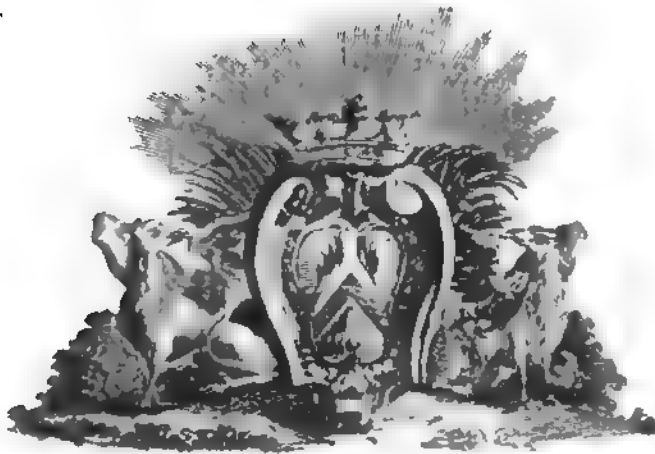
ANTOINE ARNAULD,

DOCTEUR DE LA MAISON ET SOCIÉTÉ

DE SORBONNE.

TOME QUARANTE-UNIEME,

Contenant les trois premiers Nombres de la huitieme Classe.



A PARIS, & se vend à LAUSANNE,

Chez SIGISMOND D'ARNAY & COMPAGNIE.

M. DCC. LXXX

Les Ouvrages contenus dans ce Volume sont :

H U I T I E M E C L A S S E.

- N°. I. Grammaire générale & raisonnée, contenant les fondemens de l'Art de parler, expliqués d'une manière claire & naturelle; les raisons de ce qui est commun à toutes les langues, & des principales différences qui s'y rencontrent; & plusieurs Remarques sur la Langue françoise. page 1
- N°. II. Mémoire sur le Règlement des Etudes dans les Lettres humaines. 85
- N°. III. La Logique, ou l'Art de penser; contenant, outre les Regles communes, plusieurs Observations nouvelles, propres à former le jugement. 99
-

P R É F A C E
 HISTORIQUE ET CRITIQUE,
 S U R
 LES ÉCRITS DE LA VIII. CLASSE,
 C O N C E R N A N T
 LA GRAMMAIRE, LA LOGIQUE, LA GÉOMÉTRIE,
 L'ÉLOQUENCE, &c.

§. I.

De la Grammaire générale.

LA Grammaire générale & raisonnée fut imprimée pour la première fois en 1660. Plusieurs Auteurs l'attribuent à M. Lancelot, d'autres à M. Arnauld. Il est aisé de concilier ces deux sentimens, en disant qu'elle est de l'un & de l'autre ; mais principalement de M. Arnauld. M. Lancelot la rédigea d'après les conversations de ce grand homme, & en quelque sorte sous sa dictée, comme on peut le voir dans la petite Préface qu'il mit à la tête de cet ouvrage.

Le Journal des Savants du mois de Mai 1754, annonçant une nouvelle édition de la Grammaire générale, en parle comme en ont toujours parlé les personnes les mieux instruites. Nous allons transcrire ce morceau, d'autant plus qu'il renferme une grande partie de ce que nous aurions à dire à ce sujet. « L'ouvrage dont nous annonçons une nouvelle édition (dit l'Auteur de cet » extrait) est un monument précieux du siècle de Louis XIV. La Grammaire, » toujours bornée au mécanisme des mots, sembloit même ne devoir jamais » s'élever à des objets plus importants, & le public ne soupçonnoit point en- » core l'imperfection des Elémens ordinaires. Un Grammairien Philosophe (M. » Lancelot) apperçut leurs défauts. Il composa des Méthodes nouvelles pour le » latin, pour le grec &c. ; il remonta jusqu'à l'origine de ces langues ; il étudia » leur caractère ; il discuta & fixa leurs principes. Si la précision resserre les » sujets, l'exactitude les envisage dans toute leur étendue. L'Auteur des nou- » velles méthodes suivit les rapports divers des Grammaires particulières, & » ses recherches le conduisirent plus d'une fois aux règles primitives de la pa-

Belles - Lettres. Tome XLI.

» rôle. La Philosophie n'avoit point encore pénétré jusqu'aux principes de l'art
 » de parler. L'Auteur, souvent arrêté par des doutes, consulta M. Arnauld. Il
 » le pria d'analyser ces combinaisons destinées à enchaîner les signes & les idées.
 » M. Arnauld porta dans cette matière l'abondante & lumineuse profondeur de
 » son génie. L'habile Grammairien, dont il éclaircit la pénétration, recueillit
 » les réponses, rédigea les idées de cet homme célèbre, & forma ainsi le Traité
 » de la Grammaire générale. Nous ne parlerons pas d'un ouvrage si connu :
 » il suffira de remarquer que la Grammaire générale développe les premiers
 » fondements de la Logique, qu'elle guida toujours nos Grammairiens Philo-
 » sophes, & qu'ils lui doivent peut-être leurs idées les plus heureuses. Nous
 » devons remarquer encore, qu'elle assure à la France l'honneur de l'invention
 » dans un genre jusqu'alors inconnu ».

M. Besoigne, Docteur de Sorbonne, dans son Histoire de P. R. (T. VI. p. 186.) observe, d'après les Mémoires du temps, que les *Méthodes grecques & latines*, que le Rédacteur du Journal des Savants de 1754, paroît n'attribuer qu'à M. Lancelot, viennent en premier de M. Arnauld : que c'est sous sa direction que M. Lancelot les a digérées ; & que pour la Grammaire générale & raisonnée, qui est la base des deux autres, elle est toute de M. Arnauld seul. On peut voir un plus grand détail sur la manière dont ces ouvrages furent composés, dans les *Mémoires Littéraires de M. de S. R.* p. 135, & dans l'Histoire abrégée de la Vie de M. Lancelot, p. XVII, laquelle est à la tête du premier volume de ses *Mémoires touchant la vie de M. de Saint Cyran*.

L'Abbé Gravina, dans ses Opuscules latins, dédiés à Innocent XII, & imprimés à Rome en 1696, parle ainsi de la Grammaire générale : *Verum extitit uuper scientiarum, optimorumque institutorum omnium FAX Arnaldus, qui Grammaticam artem ad simplicem, & communem linguis omnibus rationem revocavit, &c. (a).*

Nous pouvons ajouter, sans nous écarter de notre objet, que le Chancelier Bacon avoit ébauché le plan d'une Grammaire Philosophique (b). Mais qu'il y a loin d'une esquisse aussi légère à une exécution détaillée ! Ce que Wallis a fait en ce genre est plus considérable, & mérite à l'Auteur une place distinguée entre les fondateurs de la Grammaire générale. Son livre est intitulé : *Grammatica Linguae Anglicanae, cui praefigitur de loquela sive sonorum formatione Tractatus Grammatico-Physicus*. La première édition, qui parut à Oxford en 1653, renferme, selon M. Beaufée, un des meilleurs Juges en cette matière (c), des principes très-philosophiques, très-féconds, & très-dignes de l'esprit géométrique de l'Auteur : mais son ouvrage ne paroît pas avoir été connu de M. Arnauld. Si Bacon a indiqué la mine, si Wallis l'a ouverte, M. Arnauld en a tiré les matières les plus précieuses, & n'a laissé à ses successeurs que la gloire de l'épuiser en marchant sur ses traces.

La seconde édition de la *Grammaire générale* fut augmentée du Chapitre XIX, qui traite des verbes impersonnels. Il fut fait aussi, dans une troisième édition de 1676, plusieurs additions au Chapitre IX. Les éditions postérieures, qui

(a) On pourroit réunir ici une multitude de pareils éloges de cet ouvrage. Contentons-nous de celui qu'en fait M. Rollin, en y reconnoissant le profond jugement & le génie sublime de ce grand homme (M. Arnauld). Traité des Etudes, Tome I. page 14.

(b) De *Augmentis scientiarum*. Liv. VI. cap. 1.

(c) Préface de sa Grammaire générale, page 20.

ont été en grand nombre, ne différent pas de la troisième, & ne contiennent aucune nouvelle addition. M. Duclos, de l'Académie Française, en donna une édition en 1755, dans laquelle il ajouta plusieurs notes de sa façon. Quelques bonnes que soient ces notes, nous ne croyons pas les devoir imprimer dans cette Collection, parce qu'elles forment un ouvrage différent de celui de M. Arnauld.

On doit rapprocher de la *Grammaire générale*, une lettre intéressante de M. Arnauld, touchant la réponse de MM. de l'Académie Française à cinq questions qu'il leur avoit fait proposer, à l'occasion d'une Grammaire que cette Académie se disposoit de donner au public. Cette lettre a été imprimée pour la première fois dans le Tome IV de cette Collection (pag. 125 & suiv.) & en forme la 1094. Elle fait regretter la lettre même dans laquelle M. Arnauld avoit proposé ces questions, & la réponse de l'Académie, que nous n'avons pu nous procurer. Nous n'avons qu'une autre courte lettre sur le même sujet, qui n'a jamais été imprimée, & qu'on ne fera pas fâché de trouver ici. Nous la croyons écrite à Madame de Fontpertuis; mais nous en ignorons la date. " Nous avons
 „ appris, y est-il dit, par le discours du nouvel Académicien, que nous avons
 „ trouvé fort beau, que l'Académie Française fait une Grammaire. Ne pour-
 „ roit-on point leur faire dire, sans qu'on crût que cela vint de moi, que la
 „ *Grammaire générale & raisonnée* leur pourroit être de quelque usage, pour
 „ donner les vraies notions de ce que c'est qu'un *nom*, de ce que c'est qu'un
 „ *verbe*, & autres parties d'oraison; & qu'ils obligeroient le public, s'ils vou-
 „ loient bien décider quelques questions touchant le régime des participes qu'ils
 „ ont laissées indécises. Ce que je viens d'écrire, sans y faire réflexion, en est
 „ une; car il est douteux s'il faut dire *laissé indécises* ou *laissées indécises*: mon
 „ inclination seroit pour le premier. Ils devroient aussi régler l'orthographe, sur
 „ laquelle j'aurois quelques pensées que je communiquerois, si on le souhaitoit ”.

On trouve d'excellentes vues sur le même sujet, dans l'Ecrit de M. Arnauld intitulé: *Regles pour discerner les bonnes & les mauvaises critiques des traductions de l'Ecriture Sainte* (imprimé dans le Tome VIII de cette Collection, N°. XII) & dans un Mémoire envoyé par le même Docteur à MM. Racine & Dubois, de l'Académie Française, rapporté dans la Préface historique du même Tome VIII, page XII. Il faut y joindre ce qu'il dit sur l'usage des Articles dans la langue française, aux pages 54 & 55 du Tome IX.



§. I I.

Mémoire pour le réglemeut des études dans les Lettres Humaines.

Nous ignorons la date de la composition de ce Mémoire : mais il est vraisemblable qu'il a été dressé, pour diriger ce qu'on appelle les Ecoles de Port-Royal. La copie sur laquelle nous le donnons nous est venue du College de Beauvais, avec les notes de M. Rollin, & d'un autre Professeur, qui prouve l'usage qui en a été fait dans l'Université de Paris.

M. Pluche le cite dans son *Speâacle de la nature* (d), sur l'utilité de la méthode des traductions, en ces termes : *M. Arnauld, dans un manuscrit qu'on conserve de lui, sur la maniere d'enseigner les Humanités.... Et tous ceux qui ont le mieux raisonné sur l'éducation, n'ont eu qu'une voix sur cette maniere d'enseigner les langues.*

Le même M. Pluche rapporte plus bas (page 245.) une partie du N°. XI de ce Mémoire, en y changeant quelques expressions, & en citant M. Arnauld.

§. I I I.

De la Logique, ou l'Art de penser.

La première édition de l'*Art de penser* est de 1662. Cet ouvrage avoit été composé, quelque temps auparavant par M. Arnauld, pour M. Honoré d'Albert, Duc de Chevreuse, dans la vue de lui faciliter l'étude de la Logique, & de le mettre à portée de l'apprendre en quatre jours. Il n'avoit pas été destiné pour l'impression : mais la crainte qu'il ne fût publié sur des copies défectueuses, engagea à le mettre au jour. M. Nicole, selon l'Auteur de sa Vie, eut beaucoup de part à sa composition, & plus encore aux augmentations considérables qui y furent faites dans les éditions postérieures : ce qui n'empêche pas M. Arnauld de citer l'*Art de penser* comme son propre ouvrage (e).

On peut dire de cette *Logique*, qu'elle a fait oublier toutes celles qu'on avoit faites jusques-là, & qu'aucune de celles qu'on a composées depuis n'a fait oublier l'*Art de penser*, quoiqu'il en ait paru de très-bonnes. Si l'on s'étoit borné à exposer, dans cet ouvrage, l'Art du raisonnement avec plus de clarté qu'on n'avoit encore fait, il auroit effacé les Logiques ordinaires ; mais il est vraisemblable que des ouvrages postérieurs lui auroient fait éprouver le même sort. La réputation dont il jouit encore est principalement due à ces réflexions fines & intéressantes sur les causes de nos erreurs, qui ôtent à ce livre une féche-resse qu'on croyoit inséparable des ouvrages de ce genre. Le choix heureux des exemples, l'application des regles aux objets qui intéressent tous les hommes, plusieurs grandes idées de M. Pascal, qui y sont maniées avec succès, toutes ces

(d) Tome VI. page 164, de l'édition de 1751.

(e) *Défense du Livre des Idées, contre le P. Malebranche*, IV. Part. Chap. VI.

causes paroissent avoir soutenu cette Logique dans l'estime du public, & avoir donné lieu au grand nombre d'éditions, dont l'énumération seroit ici fort inutile (f). Il ne le seroit pas moins de rassembler ici les suffrages que cet ouvrage a obtenus. La liste des gens de Lettres qui le citent avec éloge seroit, infinie, & son mérite n'est ni inconnu ni contesté.

M. Arnauld a mis en pratique dans ses ouvrages, les regles qu'il a si bien développées dans l'Art de penser : ils portent tous le caractère d'un parfait Dialecticien. Mais il en est quelques-uns où il ne s'est pas contenté de bien raisonner, il y donne encore de nouvelles regles de Logique pour l'intelligence du langage humain, & pour y distinguer les différents sens dont il est susceptible. On trouve fréquemment de pareilles maximes dans la Perpétuité de la foi, & dans ses autres ouvrages de controverse (g).

Nous donnons l'Art de penser sur la cinquieme édition, qui fut revue & de nouveau augmentée. On verra dans l'Avertissement particulier que nous avons mis en tête, les additions qui y avoient été faites dans les éditions précédentes, & sur-tout dans la quatrième. Nous les avons distinguées du corps de l'ouvrage, tel qu'il est d'abord sorti de la plume de M. Arnauld ; & quoique ces additions soient proprement de M. Nicole, & qu'elles aient augmenté l'ouvrage de près d'un tiers, nous n'avons pas cru devoir les supprimer, non seulement parce qu'elles l'ont perfectionné ; mais encore parce que nous ne pouvons douter qu'elles n'aient été faites de concert avec M. Arnauld, & qu'il ne les ait approuvées.

S. I V.

Des Eléments de Géométrie.

La Grammaire générale & la Logique, ne coûtèrent à M. Arnauld que quelques moments dérobés à des occupations plus importantes. Les Eléments de Géométrie sont pareillement le fruit d'un loisir de quelques jours, que la nécessité de rétablir sa santé lui procura. On trouve dans la Préface que M. Nicole mit à la tête de ces Eléments, tout ce qu'on peut désirer sur l'histoire de cet ouvrage ; & comme nous réimprisons cette Préface, nous y renvoyons le Lecteur, pour ne pas tomber dans des redites inutiles. Nous ajouterons seulement, que le jugement que M. Pascal porta de cet ouvrage, ne pouvoit être plus favorable, puisqu'il condamna au feu un Essai qu'il avoit fait lui-même sur cette matière, lorsqu'il vit la manière dont M. Arnauld avoit remédié à la confusion qu'on reprochoit à Euclide, & qu'il avoit laissé subsister dans son Essai (h).

Les Savants ne furent pas moins contents que M. Pascal, de trouver dans ces Eléments la simplicité de la méthode unie à la solidité des démonstrations. Le

(f) On en compte dix en françois & autant en latin, dans le Tome XVI de la Bibliothèque raisonnée, page 480.

(g) Voyez le Tome XII, page 130 & suiv. Tome XIII, page 88 & 89, &c.

(h) Préface des Eléments, &c. page xi. Histoire de Port-Royal par Besoigne, Tome VI. page 183.

Journal des Savants dit (i), en les annonçant, que l'Auteur ayant entrepris d'accorder ces deux choses, il avoit parfaitement réussi, au jugement des plus intelligents dans cette science. " L'ordre qu'il garde, ajoute le même Auteur, est très-naturel. Il considère dans les quatre premiers Livres, ce qui convient à la grandeur en général, & principalement les raisons & les proportions qui sont le fondement de la Géométrie. Il vient ensuite aux différentes espèces de grandeur : & comme de toutes les grandeurs continues, il n'y en a point de plus simple que la ligne, il en examine les propriétés dans les trois Livres suivans, & il traite par ordre des lignes perpendiculaires, des obliques, des parallèles, & de celles qui sont terminées à une circonférence..... Mais le principal avantage de ce Livre est, que quantité de démonstrations très-embarassées qui ne convainquent l'esprit qu'après l'avoir fatigué, & qui après l'avoir convaincu ne le satisfaisoient point, y sont proposées d'une manière si simple, qu'on n'a aucune peine à les concevoir, & cependant si certaines, qu'elles ne sont pas moins convaincantes que celles d'Euclide.

De plus, il y a dans ce Livre de nouveaux moyens de faire voir quelles lignes sont incommensurables, de mesurer les angles, & de démontrer la proportion des lignes, & une méthode très-facile de faire les quarrés magiques, qui est un des plus célèbres problèmes d'Arithmétique".

Cet ouvrage eût un succès que n'obtiennent point les livres médiocres. Il fit en France une révolution, non dans la Géométrie, mais dans la manière d'en traiter les Eléments. Le P. Lami, de l'Oratoire, donna en 1683 un ouvrage du même genre, où il reconnoit qu'on est redevable à M. Arnauld de cet ordre naturel, qui n'est point, dit-il, dans Euclide; & il ajoute, que si M. Arnauld eût traité des solides, il n'auroit peut-être jamais pensé à travailler à de nouveaux Eléments (k).

En 1696, M. de Malezieu ayant été chargé d'enseigner les Mathématiques au Duc de Bourgogne, choisit parmi tous les Eléments de Géométrie qui avoient paru jusqu'alors, ceux de M. Arnauld, comme les plus clairs & les mieux digérés, pour en faire le fond des leçons qu'il donnoit à ce Prince. Ces leçons réunies ont été imprimées en 1705, par les soins de M. Boissieres, Bibliothécaire du Duc du Maine, sous le titre d'*Eléments de Géométrie de M. le Duc de Bourgogne* (l).

On ne prétend pas faire ici une énumération complète des Eléments de Géométrie qui ont été travaillés sur le plan de ceux de M. Arnauld; on se contentera de remarquer, que la méthode de ce Docteur a été adoptée par presque tous les Auteurs François qui ont écrit depuis sur la même matière, & cela suffit à son éloge. Il est vrai que des Savants étrangers se sont déclarés pour l'ordre d'Euclide (m). L'illustre Leibnitz pensoit que les réformateurs de l'ancien Géometre avoient sacrifié la rigueur géométrique à un ordre qui ne facilite la science qu'en l'énervant (n); & Wolff dit avoir inutilement tenté de concilier cette précision, qui fait l'ame de la Géométrie, avec l'ordre suivi par le P. Lami, qui est le même que celui de M. Arnauld. Il remarque qu'en suivant cette mé-

(i) Décembre 1667.

(k) Préface des Eléments de Géométrie du P. Lami.

(l) Fontenelle. Eloge de M. de Malezieu.

(m) Introduction à la Philosophie de s^r Gravesande. Liv. II. Chap. 36.

(n) Nouveaux Essais sur l'entendement humain, page 518.

thode, il s'exposoit à l'inconvénient de supposer, sans démonstration, des choses qui doivent être démontrées, ou de fonder ses démonstrations sur des définitions vagues, & sur des notions confuses (o). Euclide, démontrant les propriétés des lignes obliques, & des lignes parallèles par les triangles, va du composé au simple; & ce désordre apparent, qui choquoit M. Arnauld, paroît fondé sur la loi de l'ordre la plus nécessaire, qui veut que les propositions qui servent à en démontrer d'autres, précédent celles qu'on ne peut démontrer sans ce secours. L'ordre d'Euclide sera donc le meilleur, selon Wolff, jusqu'à ce qu'on soit parvenu à y substituer une déduction plus naturelle & aussi rigoureuse; ce qui n'est point encore fait, & ce qu'il est difficile d'exécuter. Sans nous livrer à une discussion qui seroit déplacée dans cette Préface, nous renvoyons le Lecteur à l'histoire des Mathématiques de M. de Montucla (Tom. I. pag. 216 & suiv.) Contentons-nous d'observer, que si la méthode introduite par M. Arnauld laisse quelquefois des démonstrations rigoureuses, elle a du moins rendu la Géométrie plus accessible qu'elle ne l'est dans Euclide; & n'eût-elle que cet avantage, que personne ne lui dispute, on ne peut nier qu'elle ne soit d'une grande utilité.

M. Leibnitz, qui regardoit M. Arnauld comme aussi excellent Géometre que grand Théologien, & comme sachant parfaitement bien ce qu'il y avoit de plus beau dans la Géométrie, lui communiquoit ses découvertes sur cette matière, pour en savoir son sentiment. Quand j'étois à Paris, dit-il, nous nous sommes entretenus quelquefois sur la Géométrie: il méditoit alors quelque chose de fort beau sur les raisons & proportions, & je serois fâché s'il en avoit été distrait entièrement; c'est en 1683 que Leibnitz parloit ainsi (p). Il y a toute apparence que les beautés dont il parle n'ont pas été perdues, & qu'elles forment le *Traité des Proportions*, qui fut ajouté à la seconde édition des *Eléments de Géométrie* de M. Arnauld, imprimée la même année qu'écrivoit M. Leibnitz; mais quelques mois après la date de ses lettres.

Cette seconde édition (q) contenoit beaucoup d'autres additions & changements, faits sur les Mémoires que M. Arnauld avoit envoyés: c'est ce qu'il nous apprend lui-même dans une lettre du 28 Octobre de la même année 1683 (r); mais il s'y plaint d'une infinité de fautes qu'on y avoit laissées, outre celles qui sont marquées dans l'Errata. Cela peut être venu, dit-il, du Copiste qui a copié mes brouillons, qui n'a pas assez pris garde aux avis que j'avois donnés, & à suivre ma ponctuation & mes alinéa; car un des plus grands défauts est, qu'il y en a trop peu.

Pour y remédier autant qu'il étoit en lui, M. Arnauld envoya à Paris un *Avis au Lecteur*, pour être mis au commencement de cette seconde édition, avec une addition pour la fin du dixième Livre, contenant trois propositions touchant une ligne coupée harmoniquement. Nous ignorons si son desir fut exécuté: mais nous n'avons pu trouver ni cet *Avis au Lecteur*, ni cette addition pour la fin du dixième Livre, dans aucun d'un grand nombre d'exemplaires de cette seconde édition que nous avons eu entre les mains. M. Arnauld relève d'ailleurs les avantages de cette seconde édition sur la première, dans sa lettre à M. Do-

Tome III.
page 107.

(o) Element. Math. Tom. V. Cap. 3.

(p) Voyez le Tome IV de cette Collection, pag. 188 & 189.

(q) La première étoit de l'an 1667.

(r) Tome IV. page 149 & suiv.

Tome IV. d'art, du 1^{er} Décembre 1693 : mais dans celle du 10 Juillet de l'année suivante ; page 63 & 64.

il donne la préférence à une troisième édition faite en Hollande (sur la seconde de l'an 1683) dirigée par une personne intelligente ; mais qu'il ne connoissoit point. *Il y a cependant, ajoute-t-il, dans cette édition d'Hollande, quelques fautes qui y sont restées : mais un habile homme les corrigera aisément, pourvu qu'il y fasse attention.* C'est sur cette troisième édition que nous donnons les Eléments de Géométrie, après y avoir corrigé le petit nombre de fautes qui y étoient restées. Nous nous sommes servis, pour cette correction, d'un exemplaire de la seconde édition, chargé d'un grand nombre de corrections manuscrites qui avoient été peut-être faites sur les mémoires de M. Arnauld, ou qui venoient du moins d'une personne très-intelligente, & qui les avoit faites avec beaucoup d'attention.

Cette troisième édition faite en Hollande, étoit de format in-12 ; nous en avons un exemplaire imprimé à la Haye, chez Jean van Duren, en 1711 : mais nous soupçonnons, avec fondement, qu'en cette dernière année, l'Imprimeur ne fit qu'y mettre un nouveau frontispice. M. Arnauld, dans sa lettre du 10 Juillet 1694, parle du projet d'un ami, qui vouloit ajouter à ses Eléments la *Théométrie* qui y manquoit ; & quoiqu'il approuvât ce dessein, nous n'avons point connoissance qu'il ait été exécuté.

Nous finirons cet article, en invitant le Lecteur de joindre à la Préface que M. Nicolo mit à la tête des Elémens de Géométrie, un excellent morceau sur le même sujet, que le même Auteur, ou peut-être M. Arnauld lui-même, ont placé dans un Ecrit où on n'iroit pas le chercher, si l'on n'en étoit averti. Cet Ecrit a pour titre ; *Idée générale de l'esprit & du livre du P. Amelote sur les Souscriptions*, publié en 1660. On y traite, dans le Chap. V, pag. 39 & suiv. de la certitude des sciences humaines, & en particulier des conclusions tirées des premiers principes, telles que sont les démonstrations des Géomètres ; & on y prouve que prétendre, comme le P. Amelote, qu'il n'y avoit qu'*incertitude & péril d'erreur* dans ces sortes de conclusions, quelque claires & évidentes qu'elles fussent, c'étoit introduire un vrai pyrrhonisme, qui non seulement choquoit le sens commun & les maximes les plus certaines des sciences humaines, mais tendoit même à ruiner toute la Religion ; parce qu'en ôtant toute certitude à la raison, on ne laisse plus rien qui puisse servir de motif aux hommes pour les attirer à la foi.

Le P. Malebranche, dans le feu de sa dispute avec M. Arnauld sur la vue des corps dans l'étendue intelligible, s'avisa d'insulter ce Docteur, comme ayant fait une Géométrie sans avoir d'idée de l'objet unique de cette science, qui, selon lui, n'en avoit point d'autre que l'étendue intelligible. M. Arnauld répond modestement, que le P. Malebranche n'avoit pas toujours parlé de même sur sa Géométrie, puisqu'il y avoit renvoyé dans sa *Recherche de la Vérité*, pour y apprendre cette science. Il ajoute que sa Géométrie devoit avoir pour objet, non l'étendue intelligible, mais l'étendue divisible & mobile ; que d'ailleurs, ne l'ayant composée que par forme de divertissement, il n'avoit point eu un dessein si relevé, que de faire une Géométrie Théologique & Divine, comme elle l'auroit été, si elle avoit eu Dieu (ou l'étendue intelligible) pour objet (s).

(s) Défense de M. Arnauld contre la Réplique au Livre des vraies & des fausses Idées, V. Part. XL Exemple, à la fin.

S. V.

Des Réflexions sur l'éloquence des Prédicateurs.

Ces Réflexions furent composées en 1694; c'est le dernier ouvrage de M. Arnauld, selon l'Auteur de *l'Histoire des Ouvrages des Savants* (1). En voici l'occasion.

M. Dubois, de l'Académie Française, s'étoit expliqué d'une manière peu réfléchie sur l'éloquence des Prédicateurs, dans l'*Avertissement* qu'il avoit mis à la tête de sa traduction des Sermons de S. Augustin. M. Arnauld, son ami, crut devoir lui en dire sa pensée, & lui adressa à cet effet les Réflexions en question, en forme de lettre, par le canal de M. le Noir, Chanoine de Notre-Dame. Elles étoient encore entre les mains de ce dernier, lorsque Dieu appella à lui M. Dubois. M. Arnauld les en fit retirer; ajoutant qu'il n'étoit pas à propos d'en prendre copie, & que ce seroit assez de les faire voir à quelques amis, & en particulier à M. de Meaux (u). Une personne d'esprit dit en riant, sans savoir autre chose, sinon que M. Arnauld avoit écrit une longue lettre contre M. Dubois, que s'il n'étoit point mort, il en mourroit. Je pense pour vous dire la vérité, ajoute M. Nicole qui rapporte ce trait (x), qu'il n'y a point d'hyperbole dans cette raillerie, supposé, comme on ne l'a assuré, qu'il fût extraordinairement sensible: car la vérité est, que l'effet de cette pièce est de persuader, par de fort bonnes raisons, que l'*Avertissement* que M. Dubois regardoit comme son chef-d'œuvre, est une très-impertinente pièce; encore lui a-t-on épargné bien des pauvretés..... Cependant, poursuit M. Nicole, je jurerois que M. Arnauld n'y a point pensé. Il croyoit toujours que pourvu qu'il dît vrai, on ne pouvoit s'offenser de la vérité, principalement quand les termes ne sont pas durs & injurieux. Il a donc cru bonnement que M. Dubois avaleroit doucement cette potion assez amère à l'amour propre.

Ce n'est pas que M. Dubois, selon que l'observe le même M. Nicole, n'eût mérité d'être humilié. Cet Académicien, affectant quelquefois de n'avoir aucune liaison avec MM. de Port-Royal, & dissimulant celle qu'il avoit eue, ne se faisoit pas une affaire d'avoir à leur égard des procédés choquants; comme de traduire de nouveau des livres qu'il savoit avoir été traduits par M. Arnauld ou ses amis, & avoir été reçus avec une édification & une approbation générale. Mais M. Arnauld n'avoit jamais témoigné être offensé de ces procédés; M. Nicole étoit le seul de MM. de Port-Royal qui s'en fût expliqué: & la seule raison qui fit prendre la plume à M. Arnauld, comme le dit au même endroit M. Nicole, est l'aversion naturelle qu'il avoit des mauvais raisonnements. Le caractère de ce Docteur est trop connu, pour être soupçonné d'avoir écouté des sentiments de vengeance. Il regne d'ailleurs dans ces *Réflexions*, autant de modération que de solidité. M. Nicole s'est encore expliqué sur le procédé de M. Dubois, dans la quarantième de ses nouvelles Lettres; page 172 & suivantes.

(1) Février 1695.

(u) Lettre 1063, Tome IV, page 70.

(x) Lettre 92. Le P. Quesnel, dans une Lettre (manuscrite) du 3 Février 1716, trouvoit que cette Lettre de M. Nicole ne faisoit honneur ni à M. Dubois, ni à M. Nicole. Nous aurions tous souhaité, dit-il, qu'elle n'eût pas été imprimée. J'opinerois à la retrancher dans une nouvelle édition.

Il y a eu plusieurs éditions de l'ouvrage de M. Arnauld : mais il est à propos d'avertir, 1°. qu'il y en eut une faite à Paris en 1700, sous ce titre : *Remarques sur l'Avertissement qui est à la tête de la traduction des Sermons de S. Augustin*, quoique ce soit absolument le même ouvrage : 2°. que les *Réflexions* de M. Arnauld furent réimprimées la même année à Paris, chez Joffe, sous le titre pareillement de *Remarques sur l'Avertissement*, &c. à la suite des *Réflexions sur l'Eloquence* de M. de Sillery, Evêque de Soissons, contre le P. Lami, Bénédictin. Ce Prélat y fait l'éloge des *Réflexions* de M. Arnauld sur l'éloquence des Prédicateurs : mais le P. Bouhours, Jésuite, qui présida à cette édition, & qui composa l'*Avertissement* qui est à la tête, se contenta de dire, à l'occasion d'une Lettre de ce Prélat sur la Préface du Traducteur des Sermons de S. Augustin, qu'il croit pouvoir ajouter aux *Réflexions* d'un illustre Evêque, celles, dit-il, qu'un fameux Docteur fit sur l'éloquence des Prédicateurs à l'occasion de cette Préface. M. Gibert en a parlé avec moins de réserve dans sa *Rhétorique*, page 9, & dans ses *Jugemens des Savants sur les matieres d'Eloquence* (Tom. III. pag. 317-344.) aussi-bien que le *Journal des Savants* du mois de Mai 1732. (pag. 264.)

Boileau Despréaux s'est aussi étendu avec complaisance sur l'Ecrit de M. Arnauld, dans ses deux Lettres à M. de Maucroix (y). L'Historien de l'Académie François (Tom. II. pag. 317.) & M. l'Abbé Goujet, dans sa *Bibliothèque* (Tom. II. pag. 198-217.) citent le même ouvrage, comme un des meilleurs, & peut-être absolument le meilleur que l'on ait fait sur ce sujet.

§. V I.

De divers autres Opuscules de M. Arnauld sur les Belles-Lettres.

I.

Poème sur
le Livre de
Balzac,
intitulé :
Le Prince.

T. 246.

Monsieur Arnauld composa, lorsqu'il étoit encore jeune, le Poème latin sur le Prince de Balzac, qu'on trouve à la tête de l'édition de 1631. Voici ce que nous trouvons à ce sujet dans le Catalogue de la Bibliothèque de S. Charles à Paris, composé par le P. Bezé : *Poema in Principem Balzatii, de quo sic alicubi perita manu scriptum legi : C'est de M. Arnauld le Docteur, que sont les beaux vers latins qui sont ici à la tête du Prince de Balzac.* C'est tout ce que nous savons de ce petit Ecrit, que nous donnons sur l'édition de 1631, comme un des premiers essais de Littérature de ce célèbre Docteur, qui n'avoit pour lors que dix-neuf ans.

II.

Pensées
sur la Poé-
sie.

On lui attribue aussi un Ecrit intitulé : *Pensées sur la Poésie*, que nous n'avons pu nous procurer. On sait que M. Arnauld étoit regardé par les plus célèbres Poètes de son temps, comme ayant beaucoup de goût & de discernement pour juger des beautés de la Poésie. M. Nicole nous a appris qu'il avoit entre les mains un exemplaire d'Horace, apostillé de la main de M. Arnauld. Il y avoit marqué d'un B les beaux endroits, d'un double BB les beautés distinguées (z). Racine, Boileau, Santeuil, &c. le consultoient souvent sur leurs ouvrages, lui en faisoient présent, & se faisoient honneur de son approbation. On peut voir,

(y) Voyez l'une de ces deux Lettres dans les *Jugemens des Savants* de M. Gibert, page 322 ; & toutes les deux dans les *Ouvrages posthumes* de M. de Maucroix, p. 356-362.

(z) Histoire de Port-Royal, par M. Befoigne, Tome VI, page 186.

à ce sujet, ses Lettres à ces deux derniers Poètes. On en trouve aussi la preuve dans les notes sur l'Épître de Boileau à M. Arnauld, & dans celles que l'Éditeur a ajoutées à la pièce que ce Poète lui lut étant dans son lit. L'Auteur du Dictionnaire imprimé à Paris en quatre volumes *in-8°*. en 1758, rapporte le jugement que M. Arnauld porta sur la Phèdre de Racine. On peut aussi consulter l'Histoire de l'Académie par l'Abbé d'Olivet, & les Ouvrages poétiques de M. de Valincourt.

L'Auteur d'un autre Dictionnaire, imprimé (selon le frontispice) à Amsterdam, chez Marc-Michel Rey en 1766, rapporte à l'article du Poète Jean de la Fontaine, que par un tour d'imagination dont il étoit seul capable, il vouloit dédier à M. Arnauld un Conte fort indécent, si Racine & Boileau ne l'en avoient détourné, en lui faisant sentir combien la dédicace d'un Conte licencieux à un homme grave, & à un homme tel que M. Arnauld, choquoit le bon sens.

M. Tessier, *in Catalogo auctionario*, attribue à M. Arnauld l'Eloge du Docteur Jean de Launoy *en vers*, qu'on dit aussi lui être attribué par l'Éditeur. Nous ne connoissons point cet Eloge *en vers*. Celui qui fut imprimé à Londres en 1685, chez J. Playford, est *en prose*, & n'est certainement pas de M. Arnauld. L'Éditeur de ce dernier se contente de dire, que l'Auteur de cet Eloge avoit été lié d'une amitié particulière avec M. de Launoy, & qu'il étoit parfaitement instruit de tous ses sentiments & de toute sa conduite. Peut-être M. Tessier parle-t-il de l'Eloge en prose, & a-t-il été porté à l'attribuer à M. Arnauld, à cause qu'il fut imprimé avec les notes latines du même Docteur de Launoy, sur la Censure des deux propositions de M. A. Arnauld, Docteur de Sorbonne. L'Eloge & les notes forment un petit volume *in-12*. de 146 pages.



GRAMMAIRE GÉNÉRALE ET RAISONNÉE,

CONTENANT

LES FONDEMENTS DE L'ART DE PARLER,
EXPLIQUÉS D'UNE MANIÈRE CLAIRE ET NATURELLE:

Les raisons de ce qui est commun à toutes les Langues, & des principales différences qui s'y rencontrent,

Et plusieurs remarques nouvelles sur la Langue françoise.

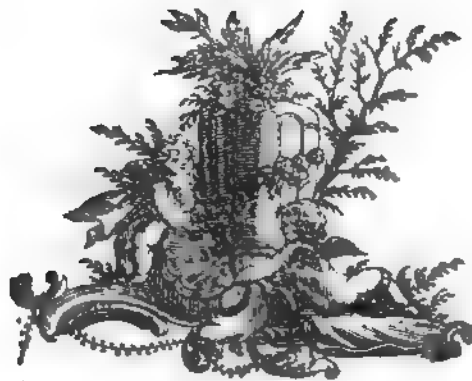
Sur la cinquième édition, revue & augmentée de nouveau, faite à Paris, chez Jean de Nully, rue S. Jacques, à l'Image S. Pierre, en 1709, avec Privilège de Sa Majesté.

P R É F A C E

[DU PREMIER ÉDITEUR, M. LANCELOT.]

*L'*Engagement où je me suis trouvé, plutôt par rencontre que par mon choix, de travailler aux Grammaires de diverses Langues, m'a souvent porté à rechercher les raisons de plusieurs choses, qui sont, ou communes à toutes les Langues, ou particulières à quelques-unes. Mais y ayant quelquefois trouvé des difficultés qui m'arrêtoient, je les ai communiquées, dans les rencontres, à un de mes amis, qui ne s'étant jamais ^{Monfieur} appliqué à cette sorte de science, n'a pas laissé de me donner beaucoup ^{Arnauld.} d'ouvertures pour résoudre mes doutes. Et mes questions même ont été cause qu'il a fait diverses réflexions sur les vrais fondemens de l'Art de parler, dont m'ayant entretenu dans la conversation, je les trouvai si solides, que je fis conscience de les laisser perdre; n'ayant rien vu dans les anciens Grammairiens, ni dans les nouveaux, qui fût plus curieux, ou plus juste sur cette matière. C'est pourquoi j'obtins encore de la bonté qu'il a pour moi, qu'il me les dictât à des heures perdues. Et ainsi les ayant recueillies & mises en ordre, j'en ai composé ce petit Traité. Ceux qui ont de l'estime pour les ouvrages de raisonnement, trouveront peut-être en celui-ci quelque chose qui les pourra satisfaire, & n'en mépriseront peut-être pas le sujet: puisque, si la parole est un des plus grands avan-

VIII, CL. *ages de l'homme, ce ne doit pas être une chose méprisable, de posséder*
N°. I. *cet avantage avec toute la perfection qui convient à l'homme ; qui est de*
n'en avoir pas seulement l'usage, mais d'en pénétrer aussi les raisons, &
de faire par science ce que les autres font seulement par coutume.





GRAMMAIRE

GÉNÉRALE ET RAISONNÉE.

LA Grammaire est l'Art de parler.

VIII. CL.
N^o. I.

Parler est expliquer ses pensées par des signes, que les hommes ont inventés à ce dessein.

On a trouvé que les plus commodes de ces signes, étoient les sons & les voix.

Mais parce que ces sons passent, on a inventé d'autres signes pour les rendre durables & visibles, qui sont les caracteres de l'écriture, que les Grecs appellent *γραμματα*, d'où est venu le mot de *Grammaire*.

Ainsi l'on peut considérer deux choses dans ces signes. La première, ce qu'ils sont par leur nature; c'est-à-dire, en tant que sons & caracteres.

La seconde, leur signification; c'est-à-dire, la maniere dont les hommes s'en servent pour signifier leurs pensées.

Nous traiterons de l'une dans la première Partie de cette Grammaire, & de l'autre dans la seconde.

PREMIERE PARTIE,

OÙ IL EST PARLÉ DES LETTRES ET DES CARACTERES DE L'ÉCRITURE.

CHAPITRE PREMIER.

Des lettres comme sons, & premièrement des voyelles.

LEs divers sons dont on se sert pour parler, & qu'on appelle lettres, ont été trouvés d'une manière toute naturelle, & qu'il est utile de remarquer.

Car, comme la bouche est l'organe qui les forme, on a vu qu'il y en avoit de si simples, qu'ils n'avoient besoin que de sa seule ouverture, pour se faire entendre & pour former une voix distincte; d'où vient qu'on les a appellées *voyelles*.

Et on a aussi vu, qu'il y en avoit d'autres qui dépendant de l'application particulière de quelqu'une de ses parties, comme des dents, des lèvres, de la langue, du palais, ne pouvoient néanmoins faire un son parfait, que par l'ouverture même de la bouche; c'est-à-dire, par leur union avec ces premiers sons: & à cause de cela on les appelle *consonnes*.

L'on compte d'ordinaire cinq de ces voyelles, *a, e, i, o, u*: mais outre que chacune de celles-là peut être breve ou longue, ce qui cause une variété assez considérable dans le son, il semble qu'à considérer la différence des sons simples, selon les diverses ouvertures de la bouche, on auroit encore pu ajouter quatre ou cinq voyelles, aux cinq précédentes. Car l'*e* ouvert, & l'*e* fermé, font deux sons assez différents pour faire deux différentes voyelles; comme *mer*, *abymér*; comme le premier & le dernier *e* dans *netteté*, dans *ferré*, &c.

Et de même l'*o* ouvert & l'*o* fermé, *côte* & *cotte*, *bôte* & *botte*. Car quoique l'*e* ouvert, & l'*o* ouvert tiennent quelque chose du long, & l'*e*, & l'*o* fermés quelque chose du bref, néanmoins ces deux voyelles se varient davantage, par être ouvertes & fermées, qu'un *a* ou un *i* ne varient, par être longues ou breves: & c'est une des raisons pourquoi les Grecs ont plutôt inventé deux figures à chacune de ces deux voyelles, qu'aux trois autres.

De plus l'*u*, prononcé *ou*, comme faisoient les Latins, & comme

font encore les Italiens & les Espagnols, a un son très-différent de l'*u*, VIII. C.L. comme le prononçoient les Grecs, & comme le prononcent les François. N^o. I.

Eu, comme il est dans *feu*, *peu*, fait encore un son simple, quoique nous l'écrivions avec deux voyelles.

Il reste l'*e* muet ou féminin, qui n'est dans son origine qu'un son sourd, conjoint aux consonnes, lorsqu'on les veut prononcer sans voyelle, comme lorsqu'elles sont suivies immédiatement d'autres consonnes, ainsi que dans ce mot, *scannum* : c'est ce que les Hébreux appellent *scheva*, sur-tout lorsqu'il commence la syllabe. Et ce *scheva* se trouve nécessairement en toutes les langues, quoiqu'on n'y prenne pas garde, parce qu'il n'y a point de caractère pour le marquer. Mais quelques langues vulgaires, comme l'allemand & le François, l'ont marqué par la voyelle *e*, ajoutant ce son aux autres qu'elle avoit déjà : & de plus, ils ont fait que cet *e* féminin fait une syllabe avec la consonne, comme est la seconde dans *netteté*, *j'aimerai*, *donnerai*, &c. ce que ne faisoit pas le *scheva*, dans les autres langues, quoique plusieurs fassent cette faute en prononçant le *scheva* des Hébreux. Et ce qui est encore plus remarquable, c'est que cet *e* muet fait souvent tout seul en François une syllabe, ou plutôt une demi-syllabe, comme, *vie*, *vüe*, *aimée*.

Ainsi sans considérer la différence qui se fait entre les voyelles d'un même son, par la longueur ou brièveté, on en pourroit distinguer jusqu'à dix, en ne s'arrêtant qu'aux sons simples, & non aux caractères : a, è, é, i, o, ô, eu, ou, u, e muet.

(a) [Où l'on peut remarquer, que ces sons se prononcent de la plus grande ouverture de la bouche jusqu'à la plus petite.]

C H A P I T R E II.

Des consonnes.

SI nous faisons touchant les consonnes ce que nous avons fait touchant les voyelles, & que nous considérons seulement les sons simples, qui sont en usage dans les principales langues, nous trouverons qu'il n'y a que celles qui sont dans la table suivante, où ce qui a besoin d'explication est marqué par des chiffres qui renvoient à l'autre page.

(a) Ajouté à l'édition de 1676.

VIII. C L.
N^o. I.*Consonnes qui n'ont qu'un son simple.*

| Latines & vulgaires. | Grecques. | Hébraïques. |
|--------------------------|-----------|--------------|
| B. b, | Β. β, | א 1 Beth. |
| P. p, | Π. π, | ב 2 Pe. |
| F. f, 2 ph. ¹ | Φ. φ, 2. | ג 3. |
| V. v, <i>consonne</i> . | Δ. δ, | ד 4. |
| C. c, 6. | Κ. κ, | ה 5 Caph. |
| G. g, 7. | Γ. γ, | ו 6 Gimel. |
| j, <i>consonne</i> . | * | ז 7 Jod. |
| D. d, | Δ. δ, | ח 8 Daloth. |
| T. t, | Τ. τ, | ט 9 Teth. |
| R. r, | Ρ. ρ, | י 10 Refch. |
| L. l, | Λ. λ, | כ 11 Lamed. |
| ill. 8. | * | * |
| M. m, | Μ. μ, | מ 12 Mem. |
| N. n, | Ν. ν, | נ 13 Nun. |
| gn. 9. | | * |
| S. s, | Σ. σ, | ס 14 Samech. |
| Z. z, | Ζ. ζ, 10. | צ 15 Zaïn. |
| Ch. ch. 11. | * | כּ 16 Schin. |
| H. h, 12. | Η. η, 13. | ח 17 Heth. |

1. Avec un point, appelé *Dagesch lene*.

2. Le φ, se prononce aussi maintenant comme on prononce l'f latine, quoiqu'autrefois il eût plus d'aspiration.

3. C'est aussi comme se prononce le Pe des Hébreux, quand il est sans point, comme lorsqu'il finit les syllabes.

4. C'est la figure du *Digamma* des Éoliens, qui étoit comme un double *Gamma*, qu'on a renversé pour le distinguer de l'f capitale, & ce *Digamma* avoit le son de l'v consonne.

5. Comme encore le Beth, quand il finit les syllabes.

6. Prononcé toujours comme avant a, o, u, c'est-à-dire, comme un κ.

7. Prononcé toujours comme avant l'a, o, u.

8. l, comme dans *filles*. Les Espagnols s'en servent au commencement des mots, *llama*. Les Italiens la marquent par *gl*.9. n, liquide que les Espagnols marquent par un tiret sur l'n, & nous comme les Italiens par *gn*.

10. Comme on le prononce maintenant; car autrefois on le prononçoit comme un δσ.

11. Comme

11. Comme on le prononce en françois dans *chose*, *cher*, *chu*, &c. VIII. C. l.

12. Aspirée, comme dans *hauteur*, *bonte*; car dans les mots où elle n'est point aspirée, comme dans *bonheur*, *homme*, ce n'est qu'un caractère & non pas un son. N^o. I.

13. Esprit âpre des Grecs, au lieu duquel ils se servoient autrefois de l'*Eta* Η, dont les Latins ont pris l'*H*.

14. Selon son vrai son, qui est une aspiration.

S'il y a quelques autres sons simples (comme pouvoit être l'aspiration de l'*Aiin* parmi les Hébreux) ils sont si difficiles à prononcer, qu'on peut bien ne les pas compter entre les lettres qui entrent dans l'usage ordinaire des langues.

Pour toutes les autres qui se trouvent dans les alphabets hébreux, grecs, latins, & des langues vulgaires, il est aisé de montrer que ce ne sont point des sons simples, & qu'ils se rapportent à quelques-uns de ceux que nous avons marqués.

Car des quatre gutturales des Hébreux, il y a de l'apparence que l'*Aleph* valoit autrefois un *a*; le *He*, un *e*; & l'*Aiin*, un *o*. Ce qui se voit par l'ordre de l'alphabet grec, qui a été pris de celui des Phéniciens, jusques au τ, de sorte qu'il n'y avoit que le *Heth*, qui fût proprement aspiration.

Maintenant l'*Aleph* ne sert que pour l'écriture, & n'a aucun son que celui de la voyelle qui lui est jointe.

Le *He* n'en a guere davantage, & au plus n'est distingué du *Heth*, que parce que l'une est une aspiration moins forte, & l'autre plus forte, quoique plusieurs ne comptent pour aspiration que le *He*, & prononcent le *Heth*, comme un *χ*. *Cheth*.

Pour l'*Aiin*, quelques-uns en font une aspiration du gosier & du nez; mais tous les Juifs Orientaux ne lui donnent point de son, non plus qu'à l'*Aleph*. Et d'autres le prononcent comme *ñ* liquide.

Le *Thau* & le *The*, ou n'ont que le même son, ou ne sont distingués que parce que l'un se prononce avec aspiration, & l'autre sans aspiration; & ainsi l'un des deux n'est pas un son simple.

J'en dis de même du *Caph* & du *Coph*.

Le *Tfade* n'est pas aussi un son simple; mais vaut un *t* & une *s*.

De même dans l'alphabet grec, les trois aspirées φ, χ, θ, ne sont pas des sons simples, mais composés du π, κ, τ, avec l'aspiration.

Et les trois doubles ζ, ξ, ψ, ne sont visiblement que des abrégés d'écriture, pour *ds*, *cs*, *ps*.

Il en est de même de l'*x* du latin, qui n'est que le ξ des Grecs.

Belles-Lettres, Tome XII.

B

VIII. CL. Le *q* & le *k* ne font que le *c*, prononcé dans le son qui lui est naturel.

Le double *W* des langues du Nord, n'est que l'*u* romain; c'est-à-dire *ou*, lorsqu'il est suivi d'une voyelle, comme *Winum*, *xinum*: ou l'*u* consonne, lorsqu'il est suivi d'une consonne.

C H A P I T R E III.

Des syllabes.

LA syllabe est un son complet, qui est quelquefois composé d'une seule lettre, mais pour l'ordinaire de plusieurs: d'où vient qu'on lui a donné le nom de syllabe, *συνάβη*, *comprehensio*, *assemblage*.

Une voyelle peut faire une seule syllabe.

Deux voyelles aussi peuvent composer une syllabe, ou entrer dans la même syllabe; mais alors on les appelle *diphtongues*, parce que leurs deux sons se joignent en un son complet, comme *mien*, *hier*, *ayant*, *eau*.

La plupart de diphtongues se sont perdues dans la prononciation ordinaire du latin. Car leur *æ*, & leur *œ*, ne se prononcent plus que comme un *e*. Mais elles se retiennent encore dans le grec, par ceux qui prononcent bien.

Pour les langues vulgaires, quelquefois deux voyelles ne font qu'un son simple, comme nous avons dit de *eu*, comme encore en françois *æ*, *au*. Mais elles ont pourtant de véritables diphtongues, comme *ai*, *ayant*; *œue*, *fouet*; *oi*, *foi*; *ie*, *mien*, *premier*; *eau*, *beau*; *ien*, *Dieu*: où il faut remarquer, que ces deux dernières ne font pas des triphtongues, comme quelques-uns ont voulu dire, parce que *eu* & *au* ne valent dans le son qu'une simple voyelle, non pas deux.

Les consonnes ne peuvent seules composer une syllabe; mais il faut qu'elles soient accompagnées de voyelles ou de diphtongues, soit qu'elles les suivent, soit qu'elles les précèdent: dont la raison a été touchée ci-dessus, au Chapitre I.

Plusieurs néanmoins peuvent être de suite, dans la même syllabe; de sorte qu'il y en peut avoir quelquefois jusques à trois devant la voyelle, & deux après, comme *scrubs*: & quelquefois deux devant & trois après, comme *stirps*. Les Hébreux n'en souffrent jamais plus de deux au commencement de la syllabe, non plus qu'à la fin: & toutes leurs syllabes commencent par des consonnes, mais c'est en comptant *Aleph* pour une consonne; & jamais une syllabe n'a plus d'une voyelle.

C H A P I T R E I V .

Des mots en tant que sons, où il est parlé de l'accent.

NOus ne parlons pas encore des mots selon leur signification ; mais seulement de ce qui leur convient en tant que sons.

On appelle mot ce qui se prononce à part , & s'écrit à part. Il y en a d'une syllabe, comme *moi* , *da* , *tu* , *saint* , qu'on appelle monosyllabes ; & de plusieurs, comme , *pere* , *dominus* , *miséricordieusement* , *Constantinopolitanorum* , &c. qu'on nomme polysyllabes.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans la prononciation des mots , est l'accent , qui est une élévation de voix sur l'une des syllabes du mot , après laquelle la voix vient nécessairement à se rabaisser.

L'élévation de la voix s'appelle accent *aigu* , & le rabaissement accent *grave*. Mais parce qu'il y avoit en grec & en latin de certaines syllabes longues sur lesquelles on élevoit & on rabaissoit la voix , ils avoient inventé un troisieme accent , qu'ils appelloient *circonflexe* , qui d'abord s'est fait ainsi (^) puis ainsi (˘) & les comprenoit tous deux.

On peut voir ce qu'on a dit sur les accents des Grecs & des Latins , dans les nouvelles Méthodes pour les langues grecque & latine.

Les Hébreux ont beaucoup d'accents , qu'on croit avoir autrefois servi à leur Musique , & dont plusieurs font maintenant le même usage que nos points & nos virgules.

Mais l'accent qu'ils appellent naturel & de Grammaire , est toujours sur la pénultieme , ou sur la dernière syllabe des mots. Ceux qui sont sur les précédentes , sont appelés accents de Rhétorique , & n'empêchent pas que l'autre ne soit toujours sur l'une des deux dernières ; où il faut remarquer que la même figure d'accent , comme l'*atnach* , & le *filluk* , qui marquent la distinction des périodes , ne laissent pas aussi de marquer en même temps l'accent naturel.



C H A P I T R E V.

Des lettres considérées comme caractères.

Nous n'avons pas pu jusques ici parler des lettres, que nous ne les ayions marquées par leurs caractères; mais néanmoins nous ne les avons pas considérées comme caractères, c'est-à-dire, selon le rapport que ces caractères ont aux sons.

Nous avons déjà dit que les sons ont été pris par les hommes, pour être signes des pensées, & qu'ils ont aussi inventé certaines figures pour être les signes de ces sons. Mais quoique ces figures ou caractères, selon leur première institution, ne signifient immédiatement que les sons, néanmoins les hommes portent souvent leurs pensées des caractères à la chose même signifiée par les sons. Ce qui fait que les caractères peuvent être considérés en ces deux manières, ou comme signifiant simplement le son, ou comme nous aidant à concevoir ce que le son signifie.

En les considérant en la première manière, il auroit fallu observer quatre choses pour les mettre en leur perfection.

1^o. Que toute figure marquât quelque son; c'est-à-dire, qu'on n'écrivît rien qui ne se prononçât.

2^o. Que tout son fût marqué par une figure; c'est-à-dire, qu'on ne prononçât rien qui ne fût écrit.

3^o. Que chaque figure ne marquât qu'un son, ou simple, ou double. Car ce n'est pas contre la perfection de l'écriture, qu'il y ait des lettres doubles, puisqu'elles la facilitent en l'abrégeant.

4^o. Qu'un même son ne fût point marqué par de différentes figures.

Mais considérant les caractères en la seconde manière, c'est-à-dire, comme nous aidant à concevoir ce que le son signifie, il arrive quelquefois qu'il nous est avantageux que ces règles ne soient pas toujours observées, au moins la première & la dernière.

Car 1^o. il arrive souvent, sur-tout dans les langues dérivées d'autres langues, qu'il y a de certaines lettres qui ne se prononcent point, & qui ainsi sont inutiles quant au son, lesquelles ne laissent pas de nous servir pour l'intelligence de ce que les mots signifient. Par exemple, dans les mots de *champs* & *chants*, le *p* & le *t* ne se prononcent point, qui néanmoins sont utiles pour la signification, parce que nous apprenons de-là, que le premier vient du latin, *campi*, & le second du latin, *cantus*.

Dans l'hébreu même il y a des mots qui ne sont différents, que parce

que l'un finit par un *Aleph*, & l'autre par un *He*, qui ne se prononcent point, comme \aleph qui signifie *craindre* : & \he qui signifie *jetter*. VIII. C. 1.
N°. I.

Et de-là on voit que ceux qui se plaignent tant, de ce qu'on écrit autrement qu'on ne prononce, n'ont pas toujours grande raison, & que ce qu'ils appellent abus, n'est pas quelquefois sans utilité.

La différence des grandes & des petites lettres semble aussi contraire à la quatrième règle, qui est qu'un même son fût toujours marqué par la même figure. Et en effet, cela seroit tout-à-fait inutile, si l'on ne considéroit les caractères que pour marquer les sons, puisqu'une grande & une petite lettre n'ont que le même son. D'où vient que les Anciens n'avoient pas cette différence, comme les Hébreux ne l'ont point encore, & que plusieurs croient que les Grecs & les Romains ont été long-temps à n'écrire qu'en lettres capitales. Néanmoins cette distinction est fort utile pour commencer les périodes, & pour distinguer les noms propres d'avec les autres.

Il y aussi dans une même langue de différentes sortes d'écritures, comme le romain & l'italique dans l'impression du latin, & de plusieurs langues vulgaires, qui peuvent être utilement employées pour le sens, en distinguant, ou de certains mots, ou de certains discours, quoique cela ne change rien dans la prononciation.

Voilà ce qu'on peut apporter pour excuser la diversité qui se trouve entre la prononciation & l'écriture. Mais cela n'empêche pas qu'il n'y en ait plusieurs qui se sont faites sans raison, & par la seule corruption qui s'est glissée dans les langues. Car c'est un abus d'avoir donné, par exemple au *c*, la prononciation de l'*s* avant l'*e* & l'*i*, d'avoir prononcé autrement le *g* devant ces deux mêmes voyelles, que devant les autres; d'avoir adouci l'*s* entre deux voyelles; d'avoir donné aussi au *t* le son de l'*s*, avant l'*i*, suivi d'une autre voyelle, comme *gratia*, *actio*, *action*. On peut voir ce qui en a été dit dans le Traité des lettres, qui est dans la nouvelle Méthode latine.

Quelques-uns se sont imaginés qu'ils pourroient corriger ce défaut dans les langues vulgaires, en inventant de nouveaux caractères, comme a fait Ramus dans sa Grammaire, pour la langue françoise, retranchant tous ceux qui ne se prononcent point, & écrivant chaque son par la lettre à qui cette prononciation est propre, comme en mettant une *s*, au lieu du *c*, devant l'*e* & l'*i*. Mais ils devoient considérer qu'outre que cela seroit souvent défavantageux aux langues vulgaires, pour les raisons que nous avons dites, ils tentoient une chose impossible. Car il ne faut pas s'imaginer qu'il soit facile de faire changer à toute une Nation tant de

VIII. C. L. caractères , auxquels elle est accoutumée depuis long - temps ; puisque
 N°. I. l'Empereur Claude ne put pas même venir à bout d'en introduire un , qu'il vouloit mettre en usage.

Tout ce que l'on pourroit faire de plus raisonnable , seroit de retrancher les lettres qui ne servent de rien , ni à la prononciation , ni au sens , ni à l'analogie des langues , comme on a déjà commencé de faire ; & conservant celles qui sont utiles , y mettre de petites marques qui fissent voir qu'elles ne se prononcent point , ou qui fissent connoître les diverses prononciations d'une même lettre. Un point au dedans ou au dessous de la lettre , pourroit servir pour le premier usage , comme *temps*. Le *c* a déjà sa cédille , dont on pourroit se servir devant l'*e* , & devant l'*i* , aussi-bien que devant les autres voyelles. Le *g* dont la queue ne seroit pas toute fermée , pourroit marquer le son qu'il a devant l'*e* & devant l'*i*. Ce qui ne soit dit que pour exemple.

C H A P I T R E VI.

D'une nouvelle maniere pour apprendre à lire facilement en toutes sortes de langues.

Cette méthode regarde principalement ceux qui ne savent pas encore lire.

Il est certain que ce n'est pas une grande peine à ceux qui commencent , que de connoître simplement les lettres ; mais que la plus grande est de les assembler.

Or ce qui rend maintenant cela plus difficile , est que chaque lettre ayant son nom , on la prononce seule autrement qu'en l'assemblant avec d'autres. Par exemple , si l'on fait assembler *fry* à un enfant , on lui fait prononcer *ef* , *er* , *y grec* , ce qui le brouille infailliblement , lorsqu'il veut ensuite joindre ces trois sons ensemble , pour en faire le son de la syllabe *fry*.

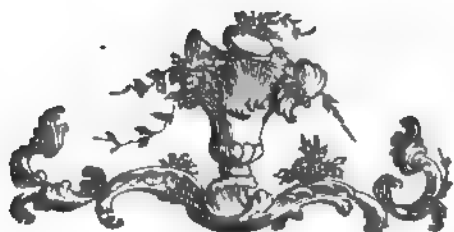
Il semble donc que la voie la plus naturelle , comme quelques gens d'esprit l'ont déjà remarqué , seroit que ceux qui montrent à lire , n'apprirent d'abord aux enfants à connoître leurs lettres , que par le nom de leur prononciation. Et qu'ainsi pour apprendre à lire en latin , par exemple , on ne donnât que le même nom d'*e* à l'*e* simple , l'*æ* , & l'*æ* , parce qu'on les prononce d'une même façon ; & de même à l'*i* , & à l'*y* ; & encore à l'*o* & à l'*au* , selon qu'on les prononce aujourd'hui en françois. Car les Italiens font l'*au* diphtongue.

Qu'on ne leur nommât aussi les consonnes que par leur son naturel ; VIII. C L. en y ajoutant seulement l'e muet, qui est nécessaire pour les prononcer. N°. I. Par exemple, qu'on donnât pour nom à *b*, ce qu'on prononce dans la dernière syllabe de *tombe* ; à *d* celui de la dernière syllabe de *ronde* ; & ainsi des autres qui n'ont qu'un seul son.

Que pour celles qui en ont plusieurs, comme, *c*, *g*, *t*, *s*, on les appellât par le son le plus naturel & le plus ordinaire, qui est au *c*, le son de *que*, & au *g*, le son de *gue*, au *t*, le son de la dernière syllabe de *forte*, & à l'*s*, celui de la dernière syllabe de *bourse*.

Et ensuite on leur apprendroit à prononcer à part, sans épeller, les syllabes *ce*, *ci*, *ge*, *gi*, *tia*, *tie*, *tii*. Et on leur feroit entendre que l'*s* entre deux voyelles, se prononce comme un *z*, *miseria*, *misere*, comme s'il y avoit *mizeria*, *mizere*, &c.

Voilà les plus générales observations de cette nouvelle méthode d'apprendre à lire, qui seroit certainement très-utile aux enfants. Mais pour la mettre dans toute sa perfection, il en faudroit faire un petit Traité à part ; où l'on pourroit faire les remarques nécessaires pour l'accommoder à toutes les langues.



S E C O N D E P A R T I E

D E

LA GRAMMAIRE GÉNÉRALE,

Où il est parlé des principes & des raisons, sur lesquelles sont appuyées les diverses formes de la signification des mots.

C H A P I T R E P R E M I E R.

Que la connoissance de ce qui se passe dans notre esprit, est nécessaire pour comprendre les fondements de la Grammaire; & que c'est de-là que dépend la diversité des mots qui composent le discours.

JUSQUES ici nous n'avons considéré dans la parole que ce qu'elle a de matériel, & qui est commun, au moins pour le son, aux hommes & aux perroquets.

Il nous reste à examiner ce qu'elle a de spirituel, qui fait l'un des plus grands avantages de l'homme au dessus de tous les autres animaux, & qui est une des plus grandes preuves de la raison. C'est l'usage que nous en faisons pour signifier nos pensées, & cette invention merveilleuse de composer de vingt-cinq ou trente sons, cette infinie variété de mots, qui, n'ayant rien de semblable en eux-mêmes, à ce qui se passe dans notre esprit, ne laissent pas d'en découvrir aux autres tout le secret, & de faire entendre à ceux qui n'y peuvent pénétrer, tout ce que nous concevons, & tous les divers mouvements de notre ame.

Ainsi l'on peut définir les mots, des sons distincts & articulés, dont les hommes ont fait des signes pour signifier leurs pensées.

C'est pourquoi on ne peut bien comprendre les diverses sortes de signification, qui sont enfermées dans les mots, qu'on n'ait bien compris auparavant ce qui se passe dans nos pensées, puisque les mots n'ont été inventés que pour les faire connoître.

Tous les Philosophes enseignent qu'il y a trois opérations de notre esprit : CONCEVOIR, JUGER, RAISONNER.

CONCEVOIR,

CONCEVOIR, n'est autre chose qu'un simple regard de notre esprit sur les causes; soit d'une maniere purement intellectuelle, comme quand je connois l'être, la durée, la pensée, Dieu; soit avec des images corporelles, comme quand je m'imagine un quarré, un rond, un chien, un cheval. VIII. C. L.
N°. L

JUGER, c'est affirmer qu'une chose que nous concevons est telle, ou n'est pas telle: comme lorsqu'ayant conçu ce que c'est que la terre, & ce que c'est que *rondeur*, j'affirme de la terre qu'elle est *ronde*. R. 1

RAISONNER, est, se servir de deux jugemens pour en faire un troisieme: comme lorsqu'ayant jugé que toute vertu est louable, & que la patience est une vertu, j'en conclus, que la patience est louable.

D'où l'on voit que la troisieme opération de l'esprit, n'est qu'une extension de la seconde. Et ainsi il suffira pour notre sujet, de considérer les deux premieres, & ce qui est enfermé de la premiere dans la seconde. Car les hommes ne parlent guere pour exprimer simplement ce qu'ils conçoivent; mais c'est presque toujours pour exprimer les jugemens qu'ils font des choses qu'ils conçoivent.

Le jugement que nous faisons des choses, comme quand je dis, *la terre est ronde*, s'appelle PROPOSITION; & ainsi toute proposition enferme nécessairement deux termes. L'un, appelé *sujet*, qui est ce dont on affirme, comme *terre*; & l'autre, appelé *attribut*, qui est ce qu'on affirme, comme *ronde*: & de plus, la liaison entre ces deux termes, est.

Or il est aisé de voir, que les deux termes appartiennent proprement à la premiere opération de l'esprit; parce que c'est ce que nous concevons, & ce qui est l'objet de notre pensée; & que la liaison appartient à la seconde, qu'on peut dire être proprement l'action de notre esprit, & la maniere dont nous pensons.

Et ainsi la plus grande distinction de ce qui se passe dans notre esprit, est de dire qu'on y peut considérer l'objet de notre pensée, & la forme ou la maniere de notre pensée, dont la principale est le jugement. Mais on y doit encore rapporter les conjonctions, disjonctions, & autres semblables opérations de notre esprit, & tous les autres mouvements de notre ame; comme les desirs, le commandement, l'interrogation, &c.

Il s'ensuit de-là, que les hommes ayant eu besoin de signes pour marquer tout ce qui se passe dans leur esprit, il faut aussi que la plus générale distinction des mots, soit que les uns signifient les objets des pensées, & les autres la forme & la maniere de nos pensées, quoique souvent ils ne la signifient pas seule, mais avec l'objet, comme nous le ferons voir.

VIII. CL.
N^o. I.

Les mots de la première sorte sont, ceux que l'on a appelés *noms*, *articles*, *pronoms*, *participes*, *prépositions*, & *adverbes*. Ceux de la seconde sont, *les verbes*, *les conjonctions*, & *les interjections*; qui sont tous tirés, par une suite nécessaire, de la manière naturelle en laquelle nous exprimons nos pensées, comme nous l'allons montrer.

CHAPITRE II.

Des noms : & premièrement des substantifs & adjectifs.

LEs objets de nos pensées sont, ou les choses, comme *la terre*, *le soleil*, *l'eau*, *le bois*: ce qu'on appelle ordinairement, *substance*. Ou la manière des choses; comme d'être *rond*, d'être *ronge*, d'être *dur*, d'être *savant*, &c. ce qu'on appelle *accident*.

Et il y a cette différence entre les choses ou les substances, & la manière des choses ou les accidents, que les substances subsistent par elles-mêmes; au lieu que les accidents ne sont que par les substances.

C'est ce qui fait la principale différence entre les mots qui signifient les objets des pensées. Car ceux qui signifient les substances, ont été appelés *noms substantifs*; & ceux qui signifient les accidents, en marquant le sujet auquel ces accidents conviennent, *noms adjectifs*.

Voilà la première origine des noms *substantifs* & *adjectifs*. Mais on n'en est pas demeuré là; & il se trouve qu'on ne s'est pas tant arrêté à la signification, qu'à la manière de signifier. Car, parce que la substance est ce qui subsiste par soi-même, on a appelé noms substantifs tous ceux qui subsistent par eux-mêmes dans le discours, sans avoir besoin d'un autre nom, encore même qu'ils signifient des accidents. Et, au contraire, on a appelé adjectifs, ceux mêmes qui signifient des substances, lorsque, par leur manière de signifier, ils doivent être joints à d'autres noms dans le discours.

Or ce qui fait qu'un nom ne peut subsister par soi-même, est quand, outre sa signification distincte, il y en a encore une confuse, qu'on peut appeler connotation d'une chose, à laquelle convient ce qui est marqué par la signification distincte.

Ainsi la signification distincte de *ronge*, est la *rongeur*. Mais il la signifie, en marquant confusément le sujet de cette rongeur: d'où vient qu'il ne subsiste point seul dans le discours, parce qu'on y doit exprimer ou sous-entendre le mot qui signifie ce sujet.

Comme donc cette connotation fait l'adjectif, lorsqu'on l'ôte des mots

qui signifient les accidents, on en fait des substantifs ; comme de *coloré*, VIII. C. L. *couleur* ; de *rouge*, *rougeur* ; de *dur*, *dureté* ; de *prudent*, *prudence*, &c. Nº. I.

Et, au contraire, lorsqu'on ajoute aux mots qui signifient les substances, cette connotation ou signification confuse d'une chose, à laquelle ces substances se rapportent, on en fait des adjectifs ; comme *d'homme*, *humain* ; *genre humain*, *vertu humaine*, &c.

Les Grecs & les Latins ont une infinité de ces mots, *ferreus*, *aureus*, *bovinus*, *vitulinus*, &c.

Mais l'hébreu, le françois, & les autres langues vulgaires en ont moins. Car le françois l'explique par un *de* ; *d'or*, *de fer*, *de bœuf*, &c.

Que si l'on dépouille ces adjectifs, formés des noms de substance, de leur connotation, on en fait de nouveaux substantifs, qu'on appelle *abstrait*, ou *séparés*. Ainsi *d'homme* ayant fait *humain*, *d'humain* on fait *humanité*, &c.

Mais il y a une autre sorte de noms, qui passent pour substantifs, quoiqu'en effet ils soient adjectifs, puisqu'ils signifient une forme accidentelle, & qu'ils marquent aussi un sujet auquel convient cette forme. Tels sont les noms de diverses professions des hommes ; comme *Roi*, *Philosophe*, *Peintre*, *Soldat*, &c. Et ce qui fait que ces noms passent pour substantifs, est, que ne pouvant avoir pour sujet que l'homme seul, au moins pour l'ordinaire, & selon la première imposition des noms, il n'a pas été nécessaire d'y joindre leur substantif, parce qu'on l'y peut sous-entendre sans aucune confusion, le rapport ne s'en pouvant faire à aucun autre. Et par-là ces mots ont eu, dans l'usage, ce qui est particulier aux substantifs, qui est, de subsister seuls dans le discours.

C'est pour cette même raison qu'on dit, de certains noms ou pronoms, qu'ils sont pris substantivement, parce qu'ils se rapportent à un substantif si général, qu'il se sous-entend facilement & déterminément ; comme *Triste lupus stabulis sup. negotium: patria, sup. terra: Judæa, sup. Provincia*. Voyez *Nouv. Meth. Latine*.

J'ai dit que les adjectifs ont deux significations : l'une distincte, qui est celle de la forme ; & l'autre confuse, qui est celle du sujet. Mais il ne faut pas conclure de-là, qu'ils signifient plus directement la forme que le sujet, comme si la signification plus distincte étoit aussi la plus directe. Car, au contraire, il est certain qu'ils signifient le sujet directement, & comme parlent les Grammariens, *in recto*, quoique plus confusément ; & qu'ils ne signifient la forme qu'indirectement, & comme ils parlent encore, *in obliquo*, quoique plus distinctement. Ainsi *blanc*, *candidus*, signifie directement ce qui a de la blancheur, *habens candorem* ; mais d'une manière fort confuse, ne marquant en particulier au-

VIII. CL. cune des choses qui peuvent avoir de la blancheur ; & il ne signifie qu'indirectement la blancheur ; mais d'une manière aussi distincte que le mot même de blancheur , *candor*.

C H A P I T R E III

Des noms propres & appellatifs ou généraux.

Nous avons deux sortes d'idées : les unes qui ne nous représentent qu'une chose singulière ; comme l'idée que chaque personne a de son père & de sa mère ; d'un tel ami , de son cheval , de son chien , de soi-même , &c.

Les autres , qui nous en représentent plusieurs semblables , auxquels cette idée peut également convenir ; comme l'idée que j'ai d'un homme en général , d'un cheval en général , &c.

Les hommes ont eu besoin de noms différents pour ces deux différentes sortes d'idées.

Ils ont appelé *noms propres* , ceux qui conviennent aux idées singulières ; comme le nom de *Socrate* , qui convient à un certain Philosophe appelé Socrate ; le nom de *Paris* , qui convient à la ville de Paris.

Et ils ont appelé *noms généraux* , ou *appellatifs* , ceux qui signifient les idées communes ; comme le mot d'*homme* , qui convient à tous les hommes en général , & de même le mot de *lion* , *chien* , *cheval* , &c.

Ce n'est pas qu'il n'arrive souvent , que le mot propre ne convienne à plusieurs , comme *Pierre* , *Jean* , &c. mais ce n'est que par accident , parce que plusieurs ont pris un même nom. Et alors il faut y ajouter d'autres noms qui le déterminent , & qui le font rentrer dans la qualité de nom propre ; comme le nom de *Louis* , qui convient à plusieurs , est propre au Roi qui regne aujourd'hui , en disant *Louis quatorzième*. Souvent même il n'est pas nécessaire de rien ajouter , parce que les circonstances du discours font assez voir de qui l'on parle.



C H A P I T R E I V.

VIII. CL.
N°. I.*Des nombres singuliers & pluriels.*

LEs noms communs, qui conviennent à plusieurs, peuvent être pris en diverses façons.

Car, 1°. On peut, ou les appliquer à une des choses auxquelles ils conviennent, ou même les considérer toutes dans une certaine unité, qui est appelée par les Philosophes, *l'unité universelle*.

2°. On les peut appliquer à plusieurs tous ensemble, en les considérant comme plusieurs.

Pour distinguer ces deux sortes de manières de signifier, on a inventé deux *nombres*. Le singulier, *homo*, *homme*; & le pluriel, *homines*, *les hommes*.

Et même quelques langues, comme la grecque, ont fait un *duel*, lorsque les noms conviennent à deux.

Les Hébreux en ont aussi un; mais seulement lorsque les mots signifient une chose double, ou par nature, comme *les yeux*, *les mains*, *les pieds*, &c. ou par art; comme des *meules* de moulin, des *ciseaux*, &c.

De-là il se voit, que les noms propres n'ont point d'eux-mêmes de pluriel; parce que, de leur naturel, ils ne conviennent qu'à un. Et que si on les met quelquefois au pluriel; comme quand on dit, les *Césars*, les *Alexandres*, les *Platons*, c'est par figure, en comprenant dans le nom propre toutes les personnes qui leur ressembleroient: comme qui diroit; des Rois aussi vaillants qu'Alexandre, des Philosophes aussi savants que Platon, &c. Et il y en a même qui improuvent cette façon de parler, comme n'étant pas assez conforme à la nature, quoiqu'il s'en trouve des exemples dans toutes les langues: de sorte qu'elle semble trop autorisée pour la rejeter tout-à-fait. Il faut seulement prendre garde d'en user modérément.

Tous les adjectifs au contraire doivent avoir un *pluriel*; parce qu'il est de leur nature d'enfermer toujours une certaine signification vague d'un sujet, qui fait qu'ils peuvent convenir à plusieurs, au moins quant à la manière de signifier; quoiqu'en effet ils ne conviennent qu'à un.

Quant aux substantifs qui sont communs & appellatifs, il semble que, par leur nature, ils devraient tous avoir un pluriel; néanmoins il y en a plusieurs qui n'en ont point, soit par le simple usage, soit par quelque sorte de raison. Ainsi les noms de chaque métal, *or*, *argent*, *fer*, n'en ont point en presque toutes les langues; dont la raison est;

VIII. CXL. comme je pense, que la ressemblance si grande qui est entre les parties
 N°. I. des métaux, fait que l'on considère d'ordinaire chaque espèce de métal, non comme une espèce qui ait sous soi plusieurs individus; mais comme un tout, qui a seulement plusieurs parties. Ce qui paroît bien en notre langue, en ce que, pour marquer un métal singulier, on ajoute la particule de partition; *de l'or, de l'argent, du fer*. On dit bien *fers* au pluriel; mais c'est pour signifier des chaînes, & non seulement une partie du métal appelé *fer*. Les Latins disent bien aussi *era*; mais c'est pour signifier de la monnoie, ou des instruments à faire son, comme des cymbales. Et ainsi des autres.

CHAPITRE V.

Des Genres.

Comme les noms adjectifs, de leur nature, conviennent à plusieurs, on a jugé à propos, pour rendre le discours moins confus, & aussi pour l'embellir par la variété des terminaisons, d'inventer dans les adjectifs, une diversité, selon les substantifs auxquels on les appliqueroit.

Or les hommes se sont premièrement considérés eux-mêmes; & ayant remarqué parmi eux une différence extrêmement considérable, qui est celle des deux sexes, ils ont jugé à propos de varier les mêmes noms adjectifs, y donnant diverses terminaisons, lorsqu'ils s'appliquoient aux hommes & lorsqu'ils s'appliquoient aux femmes: comme en disant, *bonus vir*, un bon homme, *bona mulier*, une bonne femme. Et c'est ce qu'ils ont appelé *genre masculin & féminin*.

Mais il a fallu que cela ait passé plus avant. Car, comme ces mêmes adjectifs se pouvoient attribuer à d'autres qu'à des hommes ou des femmes, ils ont été obligés de leur donner l'une ou l'autre des terminaisons qu'ils avoient inventées pour les hommes & pour les femmes. D'où il est arrivé que par rapport aux hommes & aux femmes, ils ont distingué tous les autres noms substantifs, en *masculins & féminins*.

Quelquefois par quelque sorte de raison, comme lorsque les offices d'hommes, *Rex, Judex, Philosophus*, &c. (qui ne sont qu'improprement substantifs, comme nous avons dit) sont du masculin, parce qu'on sous-entend *homo*, & que les offices des femmes sont du féminin; comme *mater, uxor, regina*, &c. parce qu'on sous-entend *mulier*.

D'autres fois aussi par un pur caprice, & un usage sans raison, ce qui fait que cela varie selon les langues, & dans les mots même qu'une

langue a empruntés d'une autre ; comme *arbor* est du féminin en latin, VIII. C. 2. & *arbre* du masculin en François ; *dens* masculin en latin , & *dent* féminin en François. N°. 1.

Quelquefois même cela a changé dans une même langue selon le temps ; comme *alvus* étoit autrefois masculin en latin , selon Priscien ; & depuis il est devenu féminin. *Navire* en François étoit autrefois féminin , depuis il est devenu masculin.

Cette variation d'usage a fait aussi , qu'un même mot étant mis par les uns en un genre , & par les autres en l'autre , est demeuré douteux , comme *hic finis* , ou *hec finis* en latin ; comme *Comté* & *Duché* en François.

Mais ce qu'on appelle genre commun , n'est pas si commun que les Grammairiens s'imaginent. Car il ne convient proprement qu'à quelques noms d'animaux , qui en grec & en latin , se joignent à des adjectifs masculins & féminins , selon qu'on veut signifier le mâle & la femelle , comme *bos* , *canis* , *fus*.

Les autres , qu'ils comprennent sous le nom de genre commun , ne sont proprement que des adjectifs , qu'on prend pour substantifs ; parce que d'ordinaire , ils subsistent seuls dans le discours , & qu'ils n'ont pas de différentes terminaisons pour être joints aux divers genres , comme en ont *victor* & *victrix* ; *victorieux* & *victorieuse* : *rex* & *regina* ; *roi* & *reine* : *pistor* & *pistrix* ; *boulangier* & *boulangere* , &c.

On voit encore par-là que ce que les Grammairiens appellent *Epice-ne* , n'est point un genre séparé. Car *vulpes* , quoiqu'il signifie également le mâle & la femelle d'un renard , est véritablement féminin dans le latin. Et de même une *aigle* est véritablement féminin dans le François ; parce que le genre masculin ou féminin dans un mot ne regarde pas proprement sa signification ; mais seulement être de telle nature , qu'il se doive joindre à l'adjectif dans la terminaison masculine ou féminine. Ainsi en latin *custodia* , des gardes ou des prisonniers , *vigilia* , des sentinelles , &c. sont véritablement féminins , quoiqu'ils signifient des hommes. Voilà ce qui est commun à toutes les langues , pour le regard des genres.

Les Grecs & les Latins ont encore inventé un troisième genre avec le masculin & le féminin , qu'ils ont appelé *Neutre* , comme n'étant ni de l'un , ni de l'autre. Ce qu'ils n'ont pas regardé par la raison , comme ils eussent pu faire , en attribuant le neutre aux noms des choses qui n'avoient nul rapport au sexe masculin ou féminin , mais par fantaisie , & en suivant seulement certaines terminaisons.

CHAPITRE VI.

Des cas & des prépositions ; en tant qu'il est nécessaire d'en parler pour entendre quelques cas.

SI l'on considéroit toujours les choses séparément les unes des autres, on n'auroit donné aux noms que les deux changements que nous venons de marquer ; savoir du nombre pour toute sorte de noms, & du genre, pour les adjectifs. Mais parce qu'on les regarde souvent avec les divers rapports qu'elles ont les unes aux autres, une des inventions dont on s'est servi en quelques langues, pour marquer ces rapports, a été, de donner encore aux noms diverses terminaisons, qu'ils ont appelées des *cas*, du latin *cadere*, tomber, comme étant les diverses chûtes d'un même mot.

Il est vrai que de toutes les langues, il n'y a peut-être que la grecque & la latine qui aient proprement des cas dans les noms. Néanmoins parce qu'aussi il y a peu de langues qui n'aient quelques sortes de cas dans les pronoms, & que sans cela on ne sauroit bien entendre la liaison du discours, qui s'appelle *Construction*, il est presque nécessaire, pour apprendre quelque langue que ce soit, de savoir ce qu'on entend par ces cas. C'est pourquoi nous les expliquerons l'un après l'autre, le plus clairement qu'il nous sera possible.

Du Nominatif.

La simple position du nom s'appelle le *Nominatif*, qui n'est pas proprement un cas ; mais la matière d'où se forment les cas, par les divers changements qu'on donne à cette première terminaison du nom. Son principal usage est d'être mis dans le discours avant tous les verbes, pour être le sujet de la proposition. *Dominus regit me ; le Seigneur me conduit : Deus exaudit me ; Dieu m'écoute.*

Du Vocatif.

Quand on nomme la personne à qui on parle, ou la chose à laquelle on s'adresse comme si c'étoit une personne, ce nom requiert par-là un nouveau rapport, qu'on a quelquefois marqué par une nouvelle terminaison, qui s'appelle *vocatif*. Ainsi, de *Dominus* au nominatif, on a fait *Domine* au vocatif ; d'*Antonius*, *Antoni*. Mais comme cela n'étoit pas beaucoup

beaucoup nécessaire, & qu'on pouvoit employer le nominatif à cet usage, de-là il est arrivé : VIII. C.L.
N°.I.

1°. Que cette terminaison différente du nominatif n'est point au pluriel.

2°. Qu'au singulier même elle n'est en latin qu'en la seconde déclinaison.

3°. Qu'en Grec, où elle est plus commune, on la néglige souvent, & on se sert du nominatif au lieu du vocatif, comme on peut voir dans la version grecque des Pseaumes, d'où S. Paul cite ces paroles, dans l'Épître aux Hébreux, pour prouver la divinité de Jesus Christ, *Θεὸς σὺ εἶ θεός*, où il est clair que *εἶ θεός* est un nominatif pour un vocatif; le sens n'étant pas, *Dieu est votre Trône*; mais, *votre Trône, ô Dieu demeurera*, &c.

4°. Et qu'enfin on joint quelquefois des nominatifs avec des vocatifs, *Domine Deus meus*; *Nate mea vires*; *mea magna potentia solus*. Sur quoi l'on peut voir la Nouvelle Méthode latine : Remarque sur les pronoms.

En notre langue, & dans les autres vulgaires, ce cas s'exprime, dans les noms communs qui ont un article au nominatif, par la suppression de cet article. *Le Seigneur est mon espérance. Seigneur, vous êtes mon espérance.*

Du Génitif.

Le rapport d'une chose qui appartient à une autre, en quelque manière que ce soit, a fait donner, dans les langues qui ont des cas, une nouvelle terminaison aux noms, qu'on a appelée *génitif*, pour exprimer ce rapport général, qui se diversifie ensuite en plusieurs espèces; telles que sont les rapports.

Du tout à la partie. *Caput hominis.*

De la partie au tout. *Homo crassi capitis.*

Du sujet à l'accident, ou l'attribut. *Color rosæ, Misericordia Dei.*

De l'accident au sujet. *Puer optima indolis.*

De la cause efficiente à l'effet. *Opus Dei, Oratio Ciceronis.*

De l'effet à la cause. *Creator mundi.*

De la cause finale à l'effet. *Potio saporis.*

De la matière au composé. *Vas auri.*

De l'objet aux actes de notre âme. *Cogitatio belli, Contemptus mortis.*

Du possesseur à la chose possédée. *Pecus Melibai, Divitiæ Cræsi.*

Du nom propre au commun, ou de l'individu à l'espèce. *Oppidum Lugduni.*

VIII. CL. Et comme entre ces rapports il y en a d'opposés, cela cause quelquefois des équivoques. Car, dans ces paroles: *Vulnus Achillis*, le génitif *Achillis* peut signifier, ou le rapport du sujet; & alors cela se prend passivement pour la plaie qu'Achille a reçue: ou le rapport de la cause, & alors cela se prend activement pour la plaie qu'Achille a faite. Ainsi dans ce passage de S. Paul: *Certus sum quia neque mors, neque vita, &c poterit nos separare à charitate Dei in Christo Jesu Domino nostro*. Le génitif *Dei* a été pris en deux sens différents par les Interpretes: les uns, qui ont donné le rapport de l'objet, ayant expliqué ce passage de l'amour que les Elus portent à Dieu en Jesus Christ. Et les autres, qui y ont donné le rapport du sujet, l'ayant expliqué de l'amour que Dieu porte aux Elus en Jesus Christ.

Quoique les noms Hébreux ne se déclinent point par cas, néanmoins ce rapport, exprimé par ce génitif, cause un changement dans les noms; mais tout différent de celui de la langue grecque & de la latine. Car, au lieu que dans ces langues on change le nom qui est régi, dans l'hébreu on change celui qui régit. Comme *רַבִּי שָׁקִי* *verbum falsitatis*, où le changement ne se fait pas dans *שָׁקִי* *falsitas*, mais dans *רַבִּי* pour *רַבִּי* *verbum*.

On se sert d'une particule dans toutes les langues vulgaires pour exprimer le génitif, comme est *de* dans la nôtre: *Deus, Dieu; Dei, de Dieu*.

Ce que nous avons dit, que le génitif servoit à remarquer le rapport du nom propre au nom commun; ou ce qui est la même chose, de l'individu à l'espèce, est bien plus ordinaire en françois qu'en latin. Car en latin on met souvent le nom commun & le nom propre au même cas, ce qu'on appelle Apposition, *Urbs Roma, Fluvius Sequana, Mons Parnassus*: au lieu qu'en françois, l'ordinaire dans ces rencontres est de mettre le nom propre au génitif. *La ville de Rome: la Riviere de Seine: le Mont de Parnasse*.

Du Datif.

Il y a encore un autre rapport, qui est de la chose au profit ou au dommage de laquelle d'autres choses se rapportent. Les langues qui ont des cas, ont encore un mot pour cela, qu'ils ont appelé le *datif*, & qui s'étend encore à d'autres usages, qu'il est presque impossible de marquer en particulier. *Commodare Socrati*: Prêter à Socrate. *Utilis Reipublicæ*: Utile à la République. *Perniciosus Ecclesiæ*: Pernicieux à l'Eglise. *Promittere amico*: Promettre à un ami. *Visum est Platoni*: Il a semblé à Platon. *Affinis Regi*: Allié au Roi, &c.

Les langues vulgaires marquent encore ce cas par une particule , VIII. C. 1. comme est à en la nôtre , ainsi qu'on peut voir dans les exemples N°. 1. ci-dessus.

De l'Accusatif.

Les verbes qui signifient des actions qui passent hors de ce qui agit , comme *battre* , *rompre* , *guérir* , *aimer* , *haïr* , ont des sujets où ces choses sont reçues , ou des objets qu'elles regardent. Car si on bat , on bat quelqu'un ; si on aime , on aime quelque chose , &c. Et ainsi ces verbes demandent après eux un nom qui soit le sujet ou l'objet de l'action qu'ils signifient. C'est ce qui a fait donner aux noms , dans les langues qui ont des cas , une nouvelle terminaison qu'on appelle *l'accusatif*. *Amo Deum. Cæsar vicit Pompeium.*

Nous n'avons rien dans notre langue qui distingue ce cas du nominatif. Mais comme nous mettons presque toujours les mots dans leur ordre naturel , on reconnoît le nominatif de l'accusatif , en ce que , pour l'ordinaire , le nominatif est avant le verbe , & l'accusatif après. *Le Roi aime la Reine. La Reine aime le Roi. Le Roi* est nominatif dans le premier exemple , & accusatif dans le second ; & *la Reine* au contraire.

De l'Ablatif.

Outre ces cinq cas , les Latins en ont un sixième , qui n'a pas été inventé pour marquer seul aucun rapport particulier , mais pour être joint à quelqu'une des particules qu'on appelle *prépositions*. Car comme les cinq premiers cas n'ont pas pu suffire pour marquer tous les rapports que les choses ont les unes aux autres , on a eu recours , dans toutes les langues , à une autre invention , qui a été d'inventer de petits mots pour être mis avant les noms , ce qui les a fait appeller *prépositions* ; comme le rapport d'une chose en laquelle une autre est , s'exprime en latin par *in* , & en françois par dans : *Vinum est in dolio* , le vin est dans le muid. Or dans les langues qui ont des cas , on ne joint pas ces prépositions à la première forme du nom , qui est le nominatif , mais à quelqu'un des autres cas. Et en latin , quoiqu'il y en ait qu'on joigne à l'accusatif , *amor erga Deum* , amour envers Dieu , on a néanmoins inventé un cas particulier , qui est l'ablatif pour y en joindre plusieurs autres , dont il est inséparable dans le sens , au lieu que l'accusatif en est souvent séparé , comme quand il est après un verbe actif , ou devant un infinitif.

Ce cas , à proprement parler , ne se trouve point au pluriel , où il n'y a jamais pour ce cas une terminaison différente de celle du datif. Mais

VIII. C. L. parce que cela auroit brouillé l'analogie, de dire, par exemple, qu'une
N°. I. préposition gouverne l'ablatif au singulier, & le datif au pluriel, on a mieux aimé dire que ce nombre avoit aussi un ablatif, mais toujours semblable au datif.

C'est par cette même raison qu'il est utile de donner aussi un ablatif aux noms grecs, qui soit toujours semblable au datif, parce que cela conserve une plus grande analogie entre ces deux langues, qui s'apprennent ordinairement ensemble.

Et enfin, toutes les fois qu'en notre langue un nom est gouverné par une préposition telle qu'elle soit : *Il a été puni pour ses crimes ; il a été amené par violence ; il a passé par Rome ; il est sans crime ; il est allé chez son Rapporteur ; il est mort devant son pere* : nous pouvons dire qu'il est à l'ablatif ; ce qui sert beaucoup pour bien s'exprimer en plusieurs difficultés touchant les pronoms.

C H A P I T R E VII.

Des Articles.

LA signification vague des noms communs & appellatifs, dont nous avons parlé ci-dessus, Chapitre IV, n'a pas seulement engagé à les mettre en deux sortes de nombres, au singulier & au pluriel, pour la déterminer ; elle a fait aussi que presque en toutes les langues, on a inventé de certaines particules, appelées *Articles*, qui en déterminent la signification d'une autre manière, tant dans le singulier que dans le pluriel.

Les Latins n'ont point d'article ; ce qui a fait dire sans raison à Jules-César Scaliger, dans son *Livre des Causes de la langue latine*, que cette particule étoit inutile, quoiqu'elle soit très-utile pour rendre le discours plus net, & éviter plusieurs ambiguïtés.

Les Grecs en ont un, *ὁ, ἡ, τοῦ*.

Les langues nouvelles en ont deux ; l'un qu'on appelle défini, comme, *le, la*, en français ; & l'autre indéfini, *un, une*.

Ces articles n'ont point proprement de cas, non plus que les noms. Mais ce qui fait que l'article *le* semble en avoir, c'est que le génitif & le datif se font toujours au pluriel, & souvent au singulier par une contraction des particules *de* & *à*, qui sont les marques de ces deux cas, avec le pluriel *les* & le singulier *le*. Car au pluriel qui est commun aux deux genres, on dit toujours au génitif *des* par contraction de *de les*. Les *Rois des Rois*, pour *de les Rois* : & au datif *aux* pour *à les, aux Rois*,

pour à les Rois, en ajoutant à la contraction le changement d'*l* en *u*, qui VIII. CL. est fort commun en notre langue; comme quand de *mal* on fait *maux*, N°. I. de *altus*, *haut*, de *alrus*, *aune*.

On se sert de la même contraction & du même changement d'*l* en *u*, au génitif & au datif du singulier, aux noms masculins qui commencent par une consonne. Car on dit *du* pour *de le*, *du Roi*, pour *de le Roi*; *au* pour *à le*, *au Roi*, pour *à le Roi*. Dans tous les autres masculins qui commencent par une voyelle, & tous les féminins généralement, on laisse l'article comme il étoit au nominatif; & on ne fait qu'ajouter *de* pour le génitif, & *à* pour le datif. *L'état*, *de l'état*, *à l'état*. *La vertu*, *de la vertu*, *à la vertu*.

Quant à l'autre article, *un* & *une*, que nous avons appelé indéfini, on croit d'ordinaire qu'il n'a point de pluriel. Et il est vrai qu'il n'en a point qui soit formé de lui-même: car on ne dit pas, *uns*, *unes*: comme font les Espagnols, *unos animales*: mais je dis qu'il en a un, pris d'un autre mot, qui est *des* avant les substantifs, *des animaux*, ou *de* quand l'adjectif précède; *de beaux lits*, &c. Ou bien, ce qui est la même chose, je dis que la particule *des* ou *de* tient souvent au pluriel le même lieu d'article indéfini, qu'*un* au singulier.

Ce qui me le persuade, est que dans tous les cas, hors le génitif, pour la raison que nous dirons dans la suite, par-tout où on met *un* au singulier, on doit mettre *des* au pluriel, ou *de* avant les adjectifs.

| | | |
|------------------------------|---|---|
| Nominatif. | { | <i>Un</i> crime si horrible mérite la mort. |
| | { | <i>Des</i> crimes si horribles (ou) |
| | { | <i>De</i> si horribles crimes méritent la mort. |
| Accusatif. . . Il a commis | { | <i>Un</i> crime horrible. |
| | { | <i>Des</i> crimes horribles (ou) |
| | { | <i>D'</i> horribles crimes. |
| Ablatif. . . Il est puni | { | Pour <i>un</i> crime horrible. |
| | { | Pour <i>des</i> crimes horribles (ou) |
| | { | Pour <i>d'</i> horribles crimes. |
| Datif. . : Il a eu recours | { | <i>A un</i> crime horrible. |
| | { | <i>A des</i> crimes horribles (ou) |
| | { | <i>A d'</i> horribles crimes. |
| Génitif. . . Il est coupable | { | <i>D'un</i> crime horrible. |
| | { | <i>De</i> crimes horribles (ou) |
| | { | <i>D'</i> horribles crimes. |

VIII. C I. Remarquez qu'on ajoute à, qui est la particule du datif, pour en faire
 N°. I. le datif de cet article, tant au singulier, à *un*, qu'au pluriel à *des*. Et qu'on ajoute aussi *de*, qui est la particule du génitif, pour en faire le génitif du singulier, savoir *d'un*. Il est donc visible que selon cette analogie, le génitif pluriel devoit être formé de même, en ajoutant *de*, à *des*, ou *de*; mais qu'on ne l'a pas fait pour une raison qui fait la plupart des irrégularités des langues, qui est la cacophonie, ou mauvaise prononciation. Car *de des*, & encore plus *de de* eût trop choqué l'oreille, & elle eût eu peine à souffrir qu'on eût dit: *Il est accusé de des crimes horribles*, ou, *il est accusé de de grands crimes*. Et ainsi, selon la parole d'un Ancien, *Imperatum est à ratione ut peccare suavitatis causa liceret*.

Cela fait voir que *des* est quelquefois le génitif pluriel de l'article *le*; comme quand on dit *le Sauveur des hommes* pour *de les hommes*. Et quelquefois le nominatif ou l'accusatif, ou l'ablatif, ou le datif du pluriel de l'article *un*, comme nous venons de le faire voir. Et que *de* est aussi quelquefois la simple marque du génitif sans article; comme quand on dit: *Ce sont des festins de Roi*; & quelquefois, ou le génitif pluriel du même article *un*, au lieu *de des*; ou les autres cas du même article devant les adjectifs, comme nous l'avons montré.

Nous avons dit en général, que l'usage des articles étoit de déterminer la signification des noms communs; mais il est difficile de marquer précisément en quoi consiste cette détermination, parce que cela n'est pas uniforme en toutes les langues qui ont des articles. Voici ce que j'en ai remarqué dans la nôtre.

LE NOM COMMUN, COMME ROI.

VIII. CL.
N^o. I.

Sans article. { Ou n'a qu'une signification fort confuse.
Ou en a une déterminée par le sujet de la proposition. } Il a fait un festin de Roi.
Ils ont fait des festins de Rois.
Louis XIV est Roi.
Louis XIV & Philippe V sont Rois.

Avec l'article *le*, signifie ou { L'espece dans toute son étendue. } Le Roi ne dépend point de ses sujets.
Les Rois ne dépendent point de leurs sujets.
Un ou plusieurs singuliers déterminés par les circonstances de celui qui parle, ou du discours. } Le Roi a fait la paix ; c'est-à-dire, le Roi Louis XIV, à cause des circonstances du temps.
Les Rois ont fondé les principales Abbayes de France ; c'est-à-dire, les Rois de France.

Avec l'article. { *Un* au singulier. } signifie { un } Individus
{ *Des* ou *de* au pluriel. } { *ou* } vagues. { Un Roi détruira Constantinople.
Rome a été gouvernée par des Rois, ou par de grands Rois.

Nous voyons par-là que l'article ne se devoit point mettre aux noms propres, parce que signifiant une chose singulière & déterminée, ils n'ont pas besoin de la détermination de l'article.

Néanmoins l'usage ne s'accordant pas toujours avec la raison, on en met quelquefois en grec aux noms propres des hommes mêmes, à *Φιλίππος*. Et les Italiens en font un usage assez ordinaire, *l'Ariosto*, *il Tasso*, *l'Aristotele* : ce que nous imitons quelquefois, mais seulement dans les noms purement italiens, en disant par exemple : l'Arioste, le Tasse : au lieu que nous ne dirions pas l'Aristote, le Platon. Car nous n'ajoutons

VIII. C. 1. point d'articles aux noms propres des hommes, si ce n'est par mépris ; N^o. I. ou en parlant de personnes fort basses ; *le tel*, *la telle* ; ou bien que d'appellatifs ou communs, ils soient devenus propres ; comme il y a des hommes qui s'appellent *le Roi*, *le Maître*, *le Clerc*. Mais alors tout cela n'est pris que comme un seul mot ; de sorte que ces noms passant aux femmes, on ne change point l'article *le* en *la*, mais une femme signe, *Marie le Roi*, *Marie le Maître*, &c.

Nous ne mettons point aussi d'articles aux noms propres des villes ou villages ; *Paris*, *Rome*, *Milan*, *Gentilly* ; si ce n'est aussi que d'appellatifs, ils soient devenus propres : comme *la Capelle*, *le Plessis*, *le Castelet*.

Ni pour l'ordinaire aux noms des Eglises, qu'on nomme simplement par le nom du Saint auquel elles sont dédiées : *S. Pierre*, *S. Paul*, *S. Jean*.

Mais nous en mettons aux noms propres des Royaumes & des Provinces, *la France*, *l'Espagne*, *la Picardie*, &c. Quoiqu'il y ait quelques noms de pays où on n'en met point : comme *Cornuailles*, *Commenges*, *Roannez*.

Nous en mettons aux noms des rivières : *la Seine*, *le Rhin*.

Et des montagnes ; *l'Olympe*, *le Parnasse*.

Enfin il faut remarquer, que l'article ne convient point aux adjectifs, parce qu'ils doivent prendre leur détermination du substantif. Que si on l'y joint quelquefois, comme quand on dit, *le blanc*, *le rouge*, c'est qu'on en fait des substantifs ; *le blanc* étant la même chose que *la blancheur* : ou qu'on y sous-entend le substantif, comme si en parlant du vin, on disoit : *j'aime mieux le blanc*.

C H A P I T R E VIII.

Des Pronoms.

Comme les hommes ont été obligés de parler souvent des mêmes choses dans un même discours, & qu'il eût été importun de répéter toujours les mêmes noms, ils ont inventé certains mots pour tenir la place de ces noms, & que pour cette raison ils ont appelé *pronoms*.

Premièrement ils ont reconnu qu'il étoit souvent inutile & de mauvaise grace, de se nommer soi-même : & ainsi ils ont introduit le pronom de la première personne, pour mettre au lieu du nom de celui qui parle : *Ego*, *moi*, *je*.

Pour n'être pas aussi obligé de nommer celui à qui on parle, ils ont trouvé

trouvé bon de le marquer par un mot qu'ils ont appelé pronom de la seconde personne, *toi*, *tu*, ou *vous*. VIII. CL.
Nº. I.

Et pour n'être pas obligé non plus de répéter les noms des autres personnes, ou des autres choses dont on parle, ils ont inventé les pronoms de la troisième personne ; *ille*, *illa*, *illud* ; il, elle, lui, &c. Et de ceux-ci il y en a qui marquent comme au doigt la chose dont on parle, & qu'à cause de cela on nomme démonstratifs ; comme *hic*, celui-ci, *iste*, celui-là, &c.

Il y en a aussi un qu'on nomme réciproque, c'est-à-dire, qui rentre dans lui-même, qui est, *sui*, *sibi*, *se*, *se* ; *Pierre s'aime*, *Caton s'est tué*.

Ces pronoms faisant l'office des autres noms, en ont aussi les propriétés : comme

Les nombres singulier & pluriel : *Je*, *nous* ; *tu*, *vous* : mais en françois on se sert ordinairement du pluriel *vous* au lieu du singulier *tu* ou *toi*, lors même que l'on parle à une seule personne : *vous êtes un homme de promesse*.

Les genres, *il*, *elle* ; mais le pronom de la première personne est toujours commun. Et celui de la seconde aussi, hors l'hébreu, & les langues qui l'imitent ; où le masculin *אני* est distingué du féminin. *אני*.

Les cas, *ego*, *mei*, *je*, *me*, *moi*. Et même nous avons déjà dit en passant, que les langues qui n'ont point de cas dans les noms, en ont souvent dans les pronoms.

C'est ce que nous voyons en la nôtre, où l'on peut considérer les pronoms selon trois usages, que nous marquerons par cette table.

| <i>Avant les Verbes</i> | | <i>Par-tout ailleurs</i> | |
|-------------------------|------|--------------------------|-------------|
| <i>au</i> | | | |
| Nominat. Datif. Acc. | | Ablatif. Génitif, &c. | |
| Je | me | moi | |
| nous | | | |
| Tu | te | toi | |
| vous. | | | |
| | se | foi | |
| Il, elle | lui | le, la | lui, elle |
| Ils, elles. | leur | les | eux, elles. |

VIII. C L. Mais il y a quelques remarques à faire sur cette table:

N^o. I.

La premiere est, que pour abrégé je n'ai mis *nous* & *vous* qu'une seule fois, quoiqu'ils se disent par-tout avant les verbes, après les verbes, & en tous les cas. C'est pourquoi il n'y a aucune difficulté dans le langage ordinaire au pronom de la seconde personne, parce qu'on n'y emploie que *vous*.

La deuxieme est, que ce que nous avons marqué comme le datif & l'accusatif du pronom *il*, pour être mis avant les verbes, se met aussi après les verbes, quand ils sont à l'impératif: *Vous lui dites; dites-lui. Vous leur dites; dites-leur. Vous le menez; menez-le. Vous la conduisez; conduisez-la.* Mais *me, te, se*, ne se disent jamais qu'avant le verbe. *Vous me parlez. Vous me menez.* Et ainsi quand le verbe est à l'impératif, il faut mettre *moi* au lieu de *me*. *Parlez-moi, menez-moi.* C'est à quoi M. de Vaugelas semble n'avoir pas pris garde, puisque, cherchant la raison pourquoi on dit *menez-l'y*, & qu'on ne dit pas *menez-m'y*, il n'en a point trouvé d'autre que la cacophonie. Au lieu qu'étant, clair que *moi* ne se peut point apostropher, il faudroit afin qu'on pût dire *menez-m'y*, qu'on dit aussi *menez me*: comme on peut dire *menez-l'y*, parce qu'on dit *menez-le*. Or *menez-me* n'est pas françois, & par conséquent *menez-m'y* ne l'est pas aussi.

La troisieme remarque est, que quand les pronoms sont avant les verbes, ou après les verbes à l'impératif, on ne met point au datif la particule à. *Vous me donnez, donnez-moi*, & non pas *donnez à moi*. Si ce n'est qu'on en redouble le pronom, où l'on ajoute ordinairement *même*, qui ne se joint aux pronoms qu'en la troisieme forme. *Dites-le moi à moi: Je vous le donne à vous: Il me le permet à moi-même: Dites-leur à eux-mêmes: Trompez-la elle-même: dites-lui à elle-même.*

La quatrieme est, que dans le pronom *il*, le nominatif *il* ou *elle*, & l'accusatif *le* ou *la*, se disent indifféremment de toutes sortes de choses; au lieu que le datif, l'ablatif, le génitif, & le pronom, *son, sa*, qui tient lieu de génitif, ne se doivent dire ordinairement que des personnes.

Ainsi l'on dit fort bien d'une maison de campagne; *elle est belle, je la rendrai belle*; mais c'est mal parler que de dire: *Je lui ai ajouté un pavillon: Je ne puis vivre sans elle: C'est pour l'amour d'elle que je quitte souvent la ville: Sa situation me plaît.* Pour bien parler il faut dire. *J'y ai ajouté un pavillon: Je ne puis vivre sans cela, ou sans le divertissement que j'y prends: Elle est cause que je quitte souvent la ville: La situation m'en plaît.*

Je fais bien que cette regle peut souffrir des exceptions. Car 1^o. les mots qui signifient une multitude de personnes, comme *Eglise, peuple, compagnie*, n'y sont point sujets.

2°. Quand on anime les choses, & qu'on les regarde comme des personnes, par une figure qu'on appelle *Prosopopée*, on y peut employer les termes qui conviennent aux personnes. VIII. C. I.
N°. 1.

3°. Les choses spirituelles, comme *la volonté, la vertu, la vérité*, peuvent souffrir les expressions personnelles; & je ne crois pas que ce fût mal parler que de dire : *L'amour de Dieu a ses mouvements, ses desirs, ses joies aussi-bien que l'amour du monde. J'aime uniquement la vérité : j'ai des ardeurs pour elle, que je ne puis exprimer.*

4°. L'usage a autorisé qu'on se serve du pronom *son* en des choses tout-à-fait propres ou essentielles à celles dont on parle. Ainsi l'on dit, qu'une rivière est sortie de son lit; qu'un cheval a rompu sa bride, a mangé son avoine; parce que l'on considère l'avoine comme une nourriture tout-à-fait propre au cheval : *Que chaque chose suit l'instinct de sa nature; que chaque chose doit être en son lieu; qu'une maison est tombée d'elle-même;* n'y ayant rien de plus essentiel à une chose que ce qu'elle est. Et cela me feroit croire, que cette règle n'a pas de lieu dans les discours de science, où l'on ne parle que de ce qui est propre aux choses : & qu'ainsi l'on peut dire d'un mot, *sa signification principale est telle* : & d'un triangle : *son plus grand côté est celui qui soutient son plus grand angle.*

Il peut y avoir encore d'autres difficultés sur cette règle, ne l'ayant pas assez méditée pour rendre raison de tout ce qu'on y peut opposer. Mais au moins il est certain que pour bien parler, on doit ordinairement y prendre garde, & que c'est une faute de la négliger, si ce n'est en des phrases qui sont autorisées par l'usage, ou si l'on n'en a quelque raison particulière. Monsieur de Vaugelas néanmoins ne l'a pas remarquée; mais une autre tout semblable touchant le *qui*, qu'il montre fort bien ne se dire que des personnes; hors le nominatif, & l'accusatif *que*.

Jusques ici nous avons expliqué les pronoms principaux & primitifs : mais il s'en forme d'autres qu'on appelle possessifs, de la même sorte que nous avons dit qu'il se faisoit des adjectifs des noms qui signifient des substances, en y ajoutant une signification confuse : comme de *terre, terrestre*. Ainsi *meus, mon*, signifie distinctement *moi*, & confusément quelque chose qui m'appartient, & qui est à moi. *Meus liber*, mon livre, c'est-à-dire, *le livre de moi*, comme le disent ordinairement les Grecs. *βιβλίος μου*.

Il y a de ces pronoms en notre langue, qui se mettent toujours avec un nom sans article, *mon, ton, son*, & les pluriels, *nos, vos*. D'autres qui se mettent toujours avec l'article sans nom; *mien, tien, sien*, & les pluriels *notres, vôtres*. Et il y en a qui se mettent en toutes les deux manières, *notre & votre* au singulier, *leur & leurs*. Je n'en donne point

VIII. C L. d'exemple, car cela est trop facile. Je dirai seulement, que c'est la raison
 N°. I. qui a fait rejeter cette vieille façon de parler ; *un mien ami, un mien parent* ; parce que *mien* ne doit être mis qu'avec l'article *le* & sans nom. *C'est le mien ; ce sont les nôtres, &c.*

CHAPITRE IX.

Du pronom appelé relatif.

IL y a encore un autre pronom, qu'on appelle relatif : *Qui, que, quod : Qui, lequel, laquelle.*

Ce pronom relatif a quelque chose de commun avec les autres pronoms, & quelque chose de propre.

Ce qu'il a de commun, est qu'il se met au lieu du nom, & plus généralement même que tous les autres pronoms : se mettant pour toutes les personnes. *Moi qui suis Chrétien : Vous qui êtes Chrétien : Lui qui est Roi.*

Ce qu'il a de propre peut être considéré en deux manières.

La première, en ce qu'il a toujours rapport à un autre nom ou pronom, qu'on appelle antécédent ; comme, *Dieu qui est saint. Dieu est l'antécédent du relatif qui.* Mais cet antécédent est quelquefois sous-entendu & non exprimé ; sur-tout dans la langue latine, comme on a fait voir dans la nouvelle Méthode pour cette langue.

La seconde chose que le relatif a de propre, & que je ne sache point avoir encore été remarquée par personne, est que la proposition dans laquelle il entre (qu'on peut appeler *incidente*) peut faire partie du sujet, ou de l'attribut d'une autre proposition, qu'on peut appeler principale.

On ne peut bien entendre ceci, qu'on ne se souvienne de ce que nous avons dit, dès le commencement de ce discours ; qu'en toute proposition il y a un sujet, qui est ce dont on affirme quelque chose, & un attribut, qui est ce qu'on affirme de quelque chose. Mais ces deux termes peuvent être ou simples, comme quand je dis, *Dieu est bon* ; ou complexes, comme quand je dis : *Un habile Magistrat est un homme utile à la République.* Car ce dont j'affirme en cette dernière proposition, n'est pas seulement *un Magistrat*, mais *un habile Magistrat*. Et ce que j'affirme n'est pas seulement qu'il est *homme*, mais qu'il est *homme utile à la République.* On peut voir ce qui a été dit dans la Logique ou Art de penser, sur les propositions complexes, Partie II, Chapitre III, IV, V, & VI.

Cette union de plusieurs termes, dans le sujet & dans l'attribut, est quelquefois telle, qu'elle n'empêche pas que la proposition ne soit simple, ne contenant en soi qu'un seul jugement, ou affirmation; comme quand je dis : *La valeur d'Achille a été cause de la prise de Troye*. Ce qui arrive toujours toutes les fois que, des deux substantifs qui entrent dans le sujet ou dans l'attribut de la proposition, l'un est régi par l'autre. VIII. C. L.
N°. L.

Mais d'autres fois aussi ces sortes de propositions, dont le sujet ou l'attribut sont composés de plusieurs termes, enferment, au moins dans notre esprit, plusieurs jugements dont on peut faire autant de propositions : comme quand je dis ; *Dieu invisible a créé le monde visible* : il se passe trois jugements dans mon esprit, renfermés dans cette proposition. Car je juge 1°. que *Dieu est invisible*. 2°. Qu'il *a créé le monde*. 3°. Que *le monde est visible*. Et de ces trois propositions, la seconde est la principale & l'essentielle de la proposition. Mais la première & la troisième ne sont qu'incidentes, & ne sont que partie de la principale, dont la première en compose le sujet, & la dernière l'attribut.

Or ces propositions incidentes sont souvent dans notre esprit, sans être exprimées par des paroles, comme dans l'exemple proposé. Mais quelquefois aussi on les marque expressément ; & c'est à quoi sert le relatif : comme quand je réduis le même exemple à ces termes : *Dieu, qui est invisible, a créé le monde qui est visible*.

Voilà donc ce que nous avons dit être propre au relatif, de faire que la proposition dans laquelle il entre, puisse faire partie du sujet ou de l'attribut d'une autre proposition.

Sur quoi il faut remarquer, 1°. que lorsqu'on joint ensemble deux noms, dont l'un n'est pas en régime, mais convient avec l'autre, soit par apposition, comme *Urbs Roma*, soit comme adjectif, comme *Deus sanctus* ; sur-tout si cet adjectif est un participe, *canis currens* : toutes ces façons de parler enferment le relatif dans le sens, & se peuvent résoudre par le relatif *Urbs quæ dicitur Roma* ; *Deus qui est sanctus* ; *canis qui currit*, & qu'il dépend du génie des langues de se servir de l'une ou de l'autre manière. Et ainsi nous voyons qu'en latin, on emploie d'ordinaire le participe. *Video canem currentem* ; & en françois le relatif : *Je vois un chien qui court*.

2°. J'ai dit que la proposition du relatif peut faire partie du sujet ou de l'attribut d'une autre proposition, qu'on peut appeler principale ; car elle ne fait jamais, ni le sujet entier, ni l'attribut entier ; mais il y faut joindre le mot dont le relatif tient la place, pour en faire le sujet entier, & quelque autre mot pour en faire l'attribut entier. Par exemple, quand je dis ; *Dieu qui est invisible, est le Créateur du monde, qui est visible* :

VIII. C. L. *Qui est visible*, n'est pas tout le sujet de cette proposition; mais il y faut ajouter *Dieu* : & *qui est visible*, n'en est pas tout l'attribut, mais il y faut ajouter *le Créateur du monde*.

3°. Le relatif peut aussi être ou sujet ou partie de l'attribut de la proposition incidente. Pour en être sujet, il faut qu'il soit au nominatif; *qui creavit mundum*; *qui sanctus est*.

Mais quand il est à un cas oblique, génitif, datif, accusatif, alors il fait, non pas l'attribut entier de cette proposition incidente, mais seulement une partie : *Deus quem amo* : *Dieu que j'aime*. Le sujet de la proposition est *ego*, & le verbe fait la liaison & une partie de l'attribut, dont *quem* fait une autre partie; comme s'il y avoit : *Ego amo quem*, ou *ego sum amans quem*. Et de même; *cujus cœlum sedes est* : *duquel le ciel est le trône*. Ce qui est toujours comme si l'on disoit : *Cœlum est sedes cujus*, *le ciel est le trône duquel*.

Néanmoins, dans ces rencontres mêmes, on met toujours le relatif à la tête de la proposition (quoique selon le sens, il ne dût être qu'à la fin) si ce n'est qu'il soit gouverné par une préposition; car la préposition précède, au moins ordinairement : *Deus à quo mundus est conditus* : *Dieu par qui le monde a été créé*.

[SUITE DU MÊME CHAPITRE.]

Diverses difficultés de Grammaire, qu'on peut expliquer par ce principe. (a)

Ce que nous avons dit des deux usages du relatif; l'un, d'être pronom, & l'autre de marquer l'union d'une proposition avec une autre, sert à expliquer plusieurs choses, dont les Grammairiens sont bien empêchés de rendre raison.

[Je le réduirai ici en trois classes, & j'en donnerai quelques exemples de chacune.]

La première, où le relatif est visiblement pour une conjonction & un pronom démonstratif.

La seconde, où il ne tient lieu que de conjonction.

Et la troisième, où il tient lieu de démonstratif, & n'a plus rien de conjonction.

Le relatif tient lieu de conjonction & de démonstratif, lorsque Tite Live, par exemple, a dit, parlant de Junius Brutus, *Is quum primores civitatis, in quibus fratrem suum ab avunculo interfectum audisset*. Car il

(a) [Ce qui est entre deux parenthèses, a été ajouté à l'édition 1676, & marqué dans plusieurs autres éditions postérieures.]

est visible que *in quibus* est là pour & *in his*. De sorte que la raison est VIII. C. L.
 claire & intelligible, si on la réduit ainsi : *Quum primores civitatis & in N°. 1.*
bis fratrem suum interfectum audisset. Au lieu que sans ce principe, on ne
 peut presque la résoudre.

Mais le relatif perd quelquefois sa force de démonstratif, & ne fait plus
 que l'office de conjonction.

Ce que nous pouvons considérer en deux rencontres particulieres.]

La premiere est, une façon de parler fort ordinaire dans la langue
 hébraïque, qui est, que lorsque le relatif n'est pas le sujet de la propo-
 sition dans laquelle il entre, mais seulement partie de l'attribut, comme
 lorsque l'on dit, *pulvis quem projicit ventus*, les Hébreux alors ne laissent
 au relatif que le dernier usage, de marquer l'union de la proposition
 avec une autre; & pour l'autre usage, qui est de tenir la place du nom,
 ils l'expriment par le pronom démonstratif; comme s'il n'y avoit point
 de relatif; de sorte qu'ils disent; *quem projicit eum ventus*. Et ces sortes
 d'expressions ont passé dans le Nouveau Testament, où Saint Pierre, faisant
 allusion à un passage d'Isaïe, dit de Jesus Christ, *ὃ τῷ μάλιστ' αὐτῷ ἰάθη.*
Cujus livore ejus sanati estis. Les Grammairiens n'ayant pas bien distingué
 ces deux usages du relatif, n'ont pu rendre aucune raison de cette façon
 de parler, & ont été réduits à dire, que c'étoit un *pléonasme*; c'est-à-dire,
 une superfluité inutile.

[Mais cela n'est pas même sans exemple dans les meilleurs Auteurs
 latins, quoique les Grammairiens ne l'aient pas entendu. Car c'est ainsi
 que Tite Live a dit, par exemple : *M. Flavius Tribunus plebis tulit ad*
populum, ut in Tusculanos animadverteretur, quorum eorum ope ac con-
silio Veliterni populo Rom. bellum fecissent. Et il est si visible que *quorum*
 ne fait là office que de conjonction, que quelques-uns ont cru qu'il y
 falloit lire, *quod eorum ope*; mais c'est ainsi que lisent les meilleures édi-
 tions, & les plus anciens manuscrits; & c'est encore ainsi que Plaute a
 parlé en son *Trinummus*, lorsqu'il a dit :

Inter eos ne homines condalium te redipisci postulas,
Quorum eorum unus surripuit currenti cursori solum?

où *quorum* fait le même office que s'il y avoit *cum eorum unus surripue-*
rit, &c.]

La seconde chose qu'on peut expliquer par ce principe, est la céle-
 bre dispute qui est entre les Grammairiens, touchant la nature du *quid*
 latin après un verbe : comme quand Cicéron dit : *Non tibi obijcio quod*
hominem spoliasti; ce qui est encore plus commun dans les Auteurs de

VIII. C¹L. la basse latinité, qui disent presque toujours par *quod*, ce qu'on diroit plus élégamment par l'infinitif. *Dico quod tellus est rotunda*, pour, *dico tellurem esse rotundam*. Les uns prétendent que ce *quod* est un adverbe ou conjonction ; & les autres, que c'est le neutre du relatif même *qui*, *qua*, *quod*.

Pour moi je crois que c'est le relatif, qui a toujours rapport à un antécédent (ainsi que nous l'avons déjà dit) mais qui est dépouillé de son usage de pronom ; n'enfermant rien dans sa signification qui fasse partie ou du sujet ou de l'attribut de la proposition incidente, & retenant seulement son second usage, d'unir la proposition où il se trouve, à une autre ; comme nous venons de dire de l'hébraïsme, *quem projicit eum ventus*. Dans ce passage de Cicéron : *Non tibi objicio quod hominem spoliasti*, ces derniers mots, *hominem spoliasti*, font une proposition parfaite, ou le *quod* qui la précède n'ajoute rien, & ne suppose aucun nom : mais tout ce qu'il fait, est que cette même proposition où il est joint, ne fait plus que partie de la proposition entière : *Non tibi objicio quod hominem spoliasti* : au lieu que sans le *quod*, elle subsisteroit par elle-même, & feroit toute seule une proposition.

C'est ce que nous pourrions encore expliquer en parlant de l'infinitif des verbes, où nous ferons voir aussi, que c'est la manière de résoudre le *que* des françois (qui vient de ce *quod*) comme quand ont dit : *Je suppose, que vous serez sage ; je vous dis que vous avez tort*. Car ce *que* est si tellement dépouillé de la nature de pronom, qu'il n'y fait office que de liaison, laquelle fait voir que ces propositions, *vous serez sage, vous avez tort*, ne font que partie des propositions entières ; *je suppose, &c. je vous dis, &c.*

Nous venons de marquer deux rencontres, où le relatif perdant son usage de pronom, ne retient que celui d'unir deux propositions ensemble. Mais nous pouvons au contraire en remarquer deux autres, où le relatif perd son usage de liaison, & ne retient que celui de pronom. La première est dans une façon de parler, où les Latins se servent souvent du relatif, en ne lui donnant presque que la force d'un pronom démonstratif, & lui laissant fort peu de son autre usage, de lier la proposition dans laquelle on l'emploie, à une autre proposition. C'est ce qui fait qu'ils commencent tant de périodes par le relatif, qu'on ne sauroit traduire dans les langues vulgaires, que par le pronom démonstratif, parce que la force du relatif, comme liaison, y étant presque toute perdue, on trouveroit étrange qu'on y en mit un. Par exemple, Plin^e commence ainsi son Panégyrique : *Benè ac sapienter, P. C. majores instituerunt, ut rerum agendarum, ita dicendi initium à precationibus capere, quod*

quòd nihil ritè , nihilque providenter , homines sine Deorum immortalium ope , consilio , honore , auspicarentur. VIII. CL: N^o. I.
QUI mos , cui potius quàm Consuli , aut quando magis usurpandus colendusque est ?

Il est certain que ce *qui* , commence plutôt une nouvelle période , qu'il ne joint celle - ci à la précédente , d'où vient même qu'il est précédé d'un point : & c'est pourquoi , en traduisant cela en françois , on ne mettroit jamais : *Laquelle coutume , mais cette coutume* , commençant ainsi la seconde période : *Et par qui CETTE COUTUME doit elle être plutôt observée , que par un Consul ?* &c.

Cicéron est plein de semblables exemples , comme Orat. 5. in Verrem. *Itaque alii cives Romani ne cognoscerentur , capitibus obvolutis à carcere ad palum , atque ad necem rapiébantur : alii cum à multis civibus Romanis recognoscerentur , ab omnibus defenderentur , securi feriebantur.* QUORUM ego de acerbissima morte , crudelissimoque cruciatu dicam cum eum locum tractare cœpero.

Ce *quorum* se traduit en françois , comme s'il y avoit , *de illorum morte.*

L'autre rencontre où le relatif ne retient presque que son usage de pronom , c'est dans l'*ὅτι* des Grecs , dont la nature n'avoit encore été assez exactement observée de personne , que je sache , avant la Méthode grecque. Car quoique cette particule ait souvent beaucoup de rapport avec le *quòd* latin , & qu'elle soit prise du pronom relatif de cette langue , comme le *quòd* est pris du relatif latin , il y a souvent néanmoins cette différence notable entre la nature du *quòd* & de l'*ὅτι* ; qu'au lieu que cette particule latine , n'est que le relatif dépouillé de son usage de pronom & ne retenant que celui de liaison , la particule grecque au contraire , est souvent dépouillée de son usage de liaison & ne retient que celui de pronom. Sur quoi l'on peut voir la nouvelle Méthode latine. Remarques sur les adverbes , n. 3 & 4 , & la nouvelle Méthode grecque Livre VIII Chapitre XI. Ainsi , par exemple , lorsque dans l'Apocalypse , Chapitre III , Jesus Christ faisant reproche à un Evêque qui avoit quelque satisfaction de lui-même , lui dit , *λεγεις ὅτι πλεσίος εἰμι :* *dicis quòd dives sum* , ce n'est pas à dire *quòd ego qui ad te loquor dives sum* ; mais *dicis hoc* , vous dites cela , savoir , *dives sum* , je suis riche. De sorte qu'alors il y a deux oraisons , ou propositions séparées , sans que la seconde fasse partie de la première , tellement que l'*ὅτι* n'y fait nullement office de relatif ni de liaison. [Ce qui semble avoir été pris de la coutume des Hébreux , comme nous dirons ci-après , Chapitre XVII , &] ce qui est très-nécessaire à remarquer pour résoudre quantité de propositions difficiles dans la langue grecque.

C H A P I T R E X.

Examen d'une regle de la langue françoise , qui est , qu'on ne doit pas mettre le relatif après un nom sans article.

CE qui m'a porté à entreprendre d'examiner cette regle , est qu'elle me donne sujet de parler en passant , de beaucoup de choses assez importantes pour bien raisonner sur les langues , qui m'obligeroient d'être trop long , si je les voulois traiter en particulier.

Monsieur de Vaugelas est le premier qui a publié cette regle , entre plusieurs autres très-judicieuses , dont ses Remarques sont remplies : qu'après un nom sans article on ne doit point mettre de *qui*. Ainsi l'on dit bien : *Il a été traité avec violence* ; mais si je veux marquer que cette violence a été tout-à-fait inhumaine , je ne le puis faire qu'en y ajoutant un article : *Il a été traité avec une violence qui a été tout-à-fait inhumaine*.

Cela paroît d'abord fort raisonnable ; mais comme il se rencontre plusieurs façons de parler en notre langue , qui ne semblent pas conformes à cette regle ; comme entr'autres celles-ci : *Il agit en politique qui sait gouverner. Il est coupable de crimes qui méritent châtimement. Il n'y a homme qui sache cela. Seigneur , qui voyez ma misere , assistez moi. Une sorte de bois qui est fort dur*.

J'ai pensé si on ne pourroit point la concevoir en des termes qui la rendissent plus générale , & qui fissent voir que ces façons de parler , & autres semblables qui y paroissent contraires , n'y sont pas contraires en effet. Voici donc comme je l'ai conçue.

Dans l'usage présent de notre langue , on ne doit point mettre de *qui* après un nom commun , s'il n'est déterminé par un article , ou par quelque autre chose qui ne le détermine pas moins que feroit un article.

Pour bien entendre ceci , il faut se souvenir qu'on peut distinguer deux choses dans le nom commun ; la signification qui est fixe (car c'est par accident si elle varie quelquefois , par équivoque ou par métaphore) & l'étendue de cette signification , qui est sujette à varier selon que le nom se prend , ou pour toute l'espece , ou pour une partie certaine ou incertaine.

Ce n'est qu'au regard de cette étendue que nous disons , qu'un nom commun est *indéterminé* , lorsqu'il n'y a rien qui marque s'il doit être pris généralement ou particulièrement ; & étant pris particulièrement , si c'est pour un particulier certain ou incertain. Et au contraire , nous disons

qu'un nom est *déterminé*, quand il y a quelque chose qui en marque la *détermination*. Ce qui fait voir que, par *déterminé*, nous n'entendons pas *restreint*, puisque selon ce que nous venons de dire, un nom commun doit passer pour *déterminé*, lorsqu'il y a quelque chose qui marque qu'il doit être pris dans toute son étendue; comme dans cette proposition : *Tout homme est raisonnable*. VIII. CL.
Nº. I.

C'est sur cela que cette règle est fondée. Car on peut bien se servir du nom commun, en ne regardant que sa signification, comme dans l'exemple que j'ai proposé : *Il a été traité avec violence*; & alors il n'est point besoin que je le détermine: mais si on veut dire quelque chose de particulier, ce que l'on fait en y ajoutant un *qui*, il est bien raisonnable que dans les langues qui ont des articles pour déterminer l'étendue des noms communs, on s'en serve alors, afin qu'on connoisse mieux à quoi se doit rapporter ce *qui*: si c'est à tout ce que peut signifier le nom commun, ou seulement à une partie, certaine ou incertaine?

Mais aussi l'on voit par-là, que comme l'article n'est nécessaire dans ces rencontres, que pour déterminer le nom commun, s'il est déterminé d'ailleurs, on y pourra ajouter un *qui*, de même que s'il y avoit un article. Et c'est ce qui fait voir la nécessité d'exprimer cette règle, comme nous avons fait pour la rendre générale; & ce qui montre aussi que presque toutes les façons de parler qui y semblent contraires, y sont conformes; parce que le nom qui est sans article, est déterminé par quelqu'autre chose. Mais quand je dis, par quelqu'autre chose, je n'y comprends pas le *qui* que l'on y joint. Car si on l'y comprenoit, on ne pécheroit jamais contre cette règle, puisqu'on pourroit toujours dire qu'on n'emploie un *qui*, après un nom sans article, que dans une façon de parler déterminée; parce qu'elle auroit été déterminée par le *qui* même.

Ainsi pour rendre raison de presque tout ce qu'on peut opposer à cette règle, il ne faut que considérer les diverses manières dont un nom sans article peut être déterminé.

1°. Il est certain que les noms propres, ne signifiant qu'une chose singulière, sont déterminés d'eux-mêmes; & c'est pourquoi jé n'ai parlé dans la règle, que des noms communs, étant indubitable que c'est fort bien parler que de dire : *Il imite Virgile, qui est le premier des Poètes. Toute ma confiance est en Jesus Christ, qui m'a racheté.*

2°. Les vocatifs sont aussi déterminés par la nature même du vocatif; de sorte qu'on n'a garde d'y desirer un article pour y joindre un *qui*, puisque c'est la suppression de l'article qui les rend vocatifs, & qui les distingue des nominatifs. Ce n'est donc point contre la règle de dire : *Ciel, qui connoissez mes maux. Soleil qui voyez toutes choses.*

VIII. CL. 3°. *Ce, quelque, plusieurs*, les noms de nombre, comme *deux & trois*, &c. *tout, nul, aucun*, &c. déterminent aussi-bien que les articles. Cela est trop clair pour s'y arrêter.

N°. I.

4°. Dans les propositions négatives, les termes sur lesquels tombe la négation, sont déterminés à être pris généralement par la négation même, dont le propre est de tout ôter. C'est la raison pourquoi on dit affirmativement avec l'article: *Il a de l'argent, du cœur, de la charité, de l'ambition*; & négativement sans article: *Il n'a point d'argent, de cœur, de charité, d'ambition*. Et c'est ce qui montre aussi, que ces façons de parler ne sont pas contraires à la règle: *Il n'y a point d'injustice qu'il ne commette. Il n'y a homme qui sache cela*. Ni même celle-ci: *Est-il ville dans le Royaume qui soit plus obéissante?* Parce que l'affirmation avec un interrogant, se réduit dans le sens à une négation: *Il n'y a point de ville qui soit plus obéissante*.

5°. C'est une règle de Logique très-véritable, que, dans les propositions affirmatives, le sujet attire à soi l'attribut; c'est-à-dire, le détermine. D'où vient que ces raisonnements sont faux. *L'homme est animal; le singe est animal, donc le singe est homme*; parce que l'animal étant attribut, dans les deux premières propositions, les deux divers sujets se déterminent à deux diverses sortes d'*animal*. C'est pourquoi ce n'est point contre la règle de dire: *Je suis homme qui parle franchement*, parce que *homme* est déterminé par *je*: ce qui est si vrai, que le verbe qui suit le *qui*, est mieux à la première personne, qu'à la troisième. *Je suis homme qui ai bien vu des choses*, plutôt que, *qui a vu bien des choses*.

6°. Les mots, *sorte, espece, genre*, & semblables, déterminent ceux qui les suivent, qui, pour cette raison, ne doivent point avoir d'article. *Une sorte de fruit, & non pas d'un fruit*. C'est pourquoi c'est bien dit; *une sorte de fruit, qui est mûr en hiver. Une espece de bois qui est fort dur*.

7°. La particule *en*, dans le sens de l'*ut* latin, *vivit ut Rex, il vit en Roi*, enferme en soi-même l'article, valant autant que *comme un Roi, en la manière d'un Roi*. C'est pourquoi ce n'est point contre la règle de dire: *Il agit en Roi qui fait régner. Il parle en homme qui fait faire ses affaires*; c'est-à-dire, *comme un Roi, ou comme un homme*, &c.

8°. *De*, seul avec un pluriel, est souvent pour *des*, qui est le pluriel de l'article *en*, comme nous avons montré dans le Chapitre de l'article. Et ainsi ces façons de parler sont très-bonnes, & ne sont point contraires à la règle. *Il est accablé de maux qui lui font perdre patience. Il est chargé de dettes qui vont au-delà de son bien*.

9°. Ces façons de parler bonnes ou mauvaises, *c'est grêle qui tombe*,

ce sont gens habiles qui m'ont dit cela., ne sont point, contraires à la règle ; parce que le *qui* ne se rapporte point au nom, qui est sans article, mais à *ce*, qui est de tout genre & de tout nombre. Car, le nom sans article, *grêle*, *gens habiles*, est ce que j'affirme, & par conséquent l'attribut : & le *qui* fait partie du sujet dont j'affirme : car j'affirme de *ce qui tombe* que *c'est de la grêle* ; de *ceux qui m'ont dit cela*, que *ce sont des gens habiles* ; & ainsi le *qui* ne se rapportant point au nom sans article, cela ne regarde point cette règle.

S'il y a d'autres façons de parler, qui y semblent contraires, & dont on ne puisse pas rendre raison, par toutes ces observations, ce ne pourront être, comme je le crois, que des restes du vieux style, où on omettoit presque toujours les articles. Or c'est une maxime, que ceux qui travaillent sur une langue vivante, doivent toujours avoir devant les yeux, que les façons de parler qui sont autorisées par un usage général & non contesté, doivent passer pour bonnes, encore qu'elles soient contraires aux règles & à l'analogie de la langue ; mais qu'on ne doit pas les alléguer pour faire douter des règles & troubler l'analogie, ni pour autoriser par conséquence, d'autres façons de parler, que l'usage n'auroit pas autorisées. Autrement, qui ne s'arrêtera qu'aux bizarreries de l'usage, sans observer cette maxime, fera qu'une langue demeurera toujours incertaine, & que n'ayant aucuns principes, elle ne pourra jamais se fixer.

C H A P I T R E X I.

Des Prépositions

Nous avons dit ci-dessus, Chapitre VI, que les cas & les prépositions avoient été inventés pour le même usage, qui est de marquer les rapports que les choses ont les unes aux autres.

Ce sont presque les mêmes rapports dans toutes les langues qui sont marqués par les Prépositions. C'est pourquoi je me contenterai de rapporter ici les principaux de ceux qui sont marqués par les Prépositions de la langue françoise, sans m'obliger à en faire un dénombrement exact, comme il seroit nécessaire pour une Grammaire particulière.

Je crois donc qu'on peut réduire les principaux de ces rapports à ceux

VIII. CL.
N^o. I

| | | |
|-------------------------|--|---|
| De lieu, | dans, | <i>Il est dans Paris.</i> |
| | en, | <i>Il est en Italie.</i> |
| | à, | <i>Il est à Rome.</i> |
| | hors, | <i>Cette maison est hors la ville.</i> |
| De situation, | sur ou sus, | <i>Il est sur la mer.</i> |
| | sous, | <i>Tout ce qui est sous le ciel.</i> |
| D'ordre. | devant, | <i>Un tel marchoit devant le Roi.</i> |
| | après, | <i>Un tel marchoit après le Roi.</i> |
| | chez, | <i>Il est chez le Roi.</i> |
| Du temps. | avant, | <i>Avant la guerre.</i> |
| | pendant, | <i>Pendant la guerre.</i> |
| | depuis, | <i>Depuis la guerre.</i> |
| Du terme. | { où l'on tend, que l'on quitte. | en, <i>Il va en Italie.</i> |
| | | à, <i>A Rome.</i> |
| | | vers, <i>L'aimant se tourne vers le Nord.</i> |
| | | envers, <i>Son amour envers Dieu.</i> |
| | | de, <i>Il part de Paris.</i> |
| De la cause. | efficiente. | { par, <i>Maison bâtie par architecte.</i> de, <i>de pierre & de brique.</i> pour, <i>pour y loger.</i> |
| | matérielle. | |
| | finale. | |
| Autres rap- ports de | Union: avec, | <i>Les soldats, avec leurs Officiers.</i> |
| | séparation: sans | <i>Les soldats, sans leurs Officiers.</i> |
| | exception: outre, | <i>Compagnie de cent soldats, outre les Officiers.</i> |
| | opposition: contre, | <i>Soldats révoltés contre leurs Officiers.</i> |
| | retranchement: de, | <i>Soldats retranchés du régiment.</i> |
| | permutation: pour, | <i>Rendre un prisonnier pour un autre.</i> |
| | conformité: selon, | <i>Selon la raison.</i> |

Il y a quelques remarques à faire sur les Prépositions, tant pour toutes les langues que pour la françoise en particulier.

La première est, qu'on n'a suivi en aucune langue, sur les sujets des Prépositions, ce que la raison auroit désiré, qui est, qu'un rapport ne fût marqué que par une préposition, & qu'une même préposition ne marquât qu'un seul rapport: car il arrive, au contraire, dans toutes les langues, ce que nous avons vu dans ces exemples pris de la françoise,

qu'un même rapport est signifié par plusieurs prépositions, comme *dans*, *en*, *à*; & qu'une même préposition, comme, *en*, *à*, marque divers rapports. C'est ce qui cause souvent des obscurités dans la langue hébraïque, & dans le grec de l'Écriture, qui est plein d'hébraïsmes, parce que les Hébreux ayant peu de prépositions, ils les emploient à de fort différents usages. Ainsi la préposition *ע*, qui est appelée affixe, parce qu'elle se joint avec les mots, se prenant en plusieurs sens, les Écrivains du Nouveau Testament, qui l'ont rendue par *en* ou *in*, prenant aussi cet *en* ou *in*, en des sens fort différents, comme on voit particulièrement dans S. Paul, où cet *in* se prend quelquefois pour *par*. *Nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu Sancto*; quelquefois pour *selon*: *Cui vult nubat tantum in Domino*; quelquefois pour *avec*: *Omnia vestra in charitate fiant*; & encore en d'autres manières.

La seconde remarque est, que *de* & *à*, ne sont pas seulement des marques du génitif & du datif, mais aussi des prépositions qui servent encore à d'autres rapports. Car quand on dit: *Il est sorti de la ville*, ou *il est allé à sa maison des champs*, *de* ne marque pas un génitif, mais la préposition *ab* ou *ex*; *egressus est ex urbe*. Et *à* ne marque pas un datif, mais la préposition *in*; *abiit in villam suam*.

La troisième est, qu'il faut bien distinguer ces cinq prépositions; *dans*, *hors*, *sur*, *sous*, *avant*, de ces cinq mots qui ont la même signification, mais qui ne sont point prépositions, au moins pour l'ordinaire; *dedans*, *debors*, *dessus*, *dessous*, *auparavant*.

Le dernier de ces mots est un adverbe, qui se met absolument, & non devant les noms. Car l'on dit bien: *Il étoit venu auparavant*; mais il ne faut pas dire: *Il étoit venu auparavant dîner*; mais *avant dîner*, ou *avant que de dîner*. Et pour les quatre autres, *dedans*, *debors*, *dessus*, *dessous*, je crois que ce sont des noms, comme il se voit, en ce qu'on y joint presque toujours l'article: *le dedans*, *le debors*, *au dedans*, *au debors*; & qu'ils régissent le nom qui les suit au génitif, qui est le régime des noms substantifs; *au dedans de la maison*, *au dessus du toit*.

Il y a néanmoins une exception que M. de Vaugelas a judicieusement remarquée, qui est, que ces mots redeviennent prépositions, quand on met ensemble les deux opposés, & qu'on ne joint le nom qu'au dernier; comme: *la peste est dedans & debors la ville: il y a des animaux dessus & dessous la terre*.

La quatrième remarque est, de ces quatre particules, *en*, *y*, *dont*, *où*, qui signifient *de* ou *à* dans toute leur étendue, de plus *lui* ou *qui*. Car *en* signe de lui; *y* à lui; *dont*, de qui, & *où*, à qui. Et le principal usage de ces particules est, pour observer les deux règles dont

On dit que le verbe est le cœur de la phrase, car c'est lui qui donne le sens à la phrase. On dit aussi que le verbe est le roi de la phrase, car c'est lui qui commande à toutes les autres parties de la phrase. On dit encore que le verbe est le maître de la phrase, car c'est lui qui dirige toutes les autres parties de la phrase. On dit enfin que le verbe est le chef de la phrase, car c'est lui qui dirige toutes les autres parties de la phrase.

LEÇON DE GRAMMAIRE

Le verbe

L verbe est le mot qui exprime l'action ou l'état. Il est le cœur de la phrase, car c'est lui qui donne le sens à la phrase. On dit aussi que le verbe est le roi de la phrase, car c'est lui qui commande à toutes les autres parties de la phrase. On dit encore que le verbe est le maître de la phrase, car c'est lui qui dirige toutes les autres parties de la phrase. On dit enfin que le verbe est le chef de la phrase, car c'est lui qui dirige toutes les autres parties de la phrase.

Le verbe est un mot qui exprime l'action ou l'état. Il est le cœur de la phrase, car c'est lui qui donne le sens à la phrase. On dit aussi que le verbe est le roi de la phrase, car c'est lui qui commande à toutes les autres parties de la phrase. On dit encore que le verbe est le maître de la phrase, car c'est lui qui dirige toutes les autres parties de la phrase. On dit enfin que le verbe est le chef de la phrase, car c'est lui qui dirige toutes les autres parties de la phrase.

Le verbe est un mot qui exprime l'action ou l'état. Il est le cœur de la phrase, car c'est lui qui donne le sens à la phrase. On dit aussi que le verbe est le roi de la phrase, car c'est lui qui commande à toutes les autres parties de la phrase. On dit encore que le verbe est le maître de la phrase, car c'est lui qui dirige toutes les autres parties de la phrase. On dit enfin que le verbe est le chef de la phrase, car c'est lui qui dirige toutes les autres parties de la phrase.

Le verbe est un mot qui exprime l'action ou l'état. Il est le cœur de la phrase, car c'est lui qui donne le sens à la phrase. On dit aussi que le verbe est le roi de la phrase, car c'est lui qui commande à toutes les autres parties de la phrase. On dit encore que le verbe est le maître de la phrase, car c'est lui qui dirige toutes les autres parties de la phrase. On dit enfin que le verbe est le chef de la phrase, car c'est lui qui dirige toutes les autres parties de la phrase.

C H A P I T R E XIII.

Des Verbes, & de ce qui leur est propre & essentiel.

Jusques ici nous avons expliqué les mots qui signifient les objets des pensées. Il reste à parler de ceux qui signifient la manière des pensées ; qui sont les verbes, les conjonctions, & les interjections.

La connoissance de la nature du verbe dépend de ce que nous avons dit au commencement de ce discours ; que le jugement que nous faisons des choses (comme quand je dis, *la terre est ronde*) enferme nécessairement deux termes ; l'un appelé sujet, qui est ce dont on affirme, comme *terre* ; & l'autre appelé attribut, qui est ce qu'on affirme, comme *ronde* ; & de plus, la liaison entre ces deux termes, qui est proprement l'action de notre esprit qui affirme l'attribut du sujet.

Ainsi les hommes n'ont pas eu moins besoin d'inventer des mots qui marquassent l'affirmation, qui est la principale manière de notre pensée, que d'en inventer qui marquassent les objets de notre pensée.

Et c'est proprement ce que c'est que le verbe, *un mot dont le principal usage est de signifier l'affirmation* ; c'est-à-dire, de marquer que le discours où ce mot est employé, est le discours d'un homme qui ne conçoit pas seulement les choses, mais qui en juge & qui les affirme. En quoi le verbe est distingué de quelques noms qui signifient aussi l'affirmation, comme *affirmans*, *affirmatio* ; parce qu'ils ne la signifient qu'en tant que, par une réflexion d'esprit, elle est devenue l'objet de notre pensée ; & ainsi ne marquent pas que celui qui se sert de ces mots affirme, mais seulement qu'il conçoit une affirmation.

J'ai dit que le *principal* usage du verbe étoit de signifier l'affirmation, parce que nous ferons voir plus bas, que l'on s'en sert encore pour signifier d'autres mouvements de notre ame ; comme, *desirer*, *prier*, *commander*, &c. mais ce n'est qu'en changeant d'inflexion & de mode : & ainsi nous ne considérons le verbe dans tout ce Chapitre, que selon sa principale signification, qui est celle qu'il a à l'indicatif, nous réservant de parler des autres en un autre endroit.

Selon cela, l'on peut dire que le verbe, de lui-même, ne devoit point avoir d'autre usage, que de marquer la liaison que nous faisons dans notre esprit des deux termes d'une proposition. Mais il n'y a que le verbe *être*, qu'on appelle substantif, qui soit demeuré dans cette simplicité ; & encore l'on peut dire qu'il n'y est proprement demeuré que

VIII. C. L. dans la troisieme personne du présent, *est*, & en de certaines rencontres. Car comme les hommes se portent naturellement à abrégér leurs expressions, ils ont joint, presque toujours, à l'affirmation, d'autres significations dans un même mot.

N°. I.

1°. Ils y ont joint celle de quelque attribut ; de sorte qu'alors deux mots font une proposition ; comme quand je dis, *Petrus vivit*, Pierre vit ; parce que le mot de *vivit* enferme seul l'affirmation, & de plus l'attribut d'être vivant ; & ainsi c'est la même chose de dire, *Pierre vit*, que de dire *Pierre est vivant*. De-là est venue la grande diversité de verbes dans chaque langue ; au lieu que si on s'étoit contenté de donner au verbe la signification générale de l'affirmation, sans y joindre aucun attribut particulier, on n'auroit eu besoin, dans chaque langue, que d'un seul verbe, qui est celui qu'on appelle substantif.

2°. Ils y ont encore joint en de certaines rencontres le sujet de la proposition ; de sorte qu'alors deux mots peuvent encore, & même un seul mot, faire une proposition entiere. Deux mots, comme quand je dis : *sum homo* ; parce que *sum*, ne signifie pas seulement l'affirmation, mais enferme la signification du pronom *ego*, qui est le sujet de cette proposition, & que l'on exprime toujours en françois, *je suis homme*. Un seul mot, comme quand je dis *vivo, sedeo*. Car ces verbes enferment dans eux-mêmes l'affirmation & l'attribut, comme nous avons déjà dit ; & étant à la premiere personne, ils enferment encore le sujet : *Je suis vivant. Je suis assis*. De-là est venue la différence des personnes, qui est ordinairement dans tous les verbes.

3°. Ils y ont encore joint un rapport au temps, au regard duquel on affirme ; de sorte qu'un seul mot, comme *cenasti*, signifie que j'affirme de celui à qui je parle, l'action du souper, non pour le temps présent, mais pour le passé. Et de-là est venue la diversité des temps, qui est encore pour l'ordinaire commune à tous les verbes.

La diversité de ces significations, jointes en un même mot, est ce qui a empêché beaucoup de personnes, d'ailleurs fort habiles, de bien connoître la nature du verbe, parce qu'ils ne l'ont pas considéré selon ce qui lui est essentiel, qui est l'affirmation ; mais selon ces autres rapports, qui lui sont accidentels en tant que verbes.

Ainsi Aristote, s'étant arrêté à la troisieme des significations ajoutées à celle qui est essentielle au verbe, l'a défini : *vox significans cum tempore* : un mot qui signifie avec temps.

D'autres, comme Buxtorff, y ayant ajouté la seconde, l'ont défini : *Vox flexilis cum tempore & persona* : un mot qui a diverses inflexions avec temps & personne.

D'autres, s'étant arrêtés à la première de ces significations ajoutées, VIII. C. n.
N°. I qui est celle de l'attribut, & ayant considéré que les attributs que les hommes ont joint à l'affirmation dans un même mot, sont d'ordinaire des actions & des passions, ont cru que l'essence du verbe consistoit à *signifier des actions ou des passions*.

Et enfin Jules César Scaliger, a cru trouver un grand mystère dans son livre des Principes de la langue latine, en disant, que la distinction des choses *in permanentes* & *fluentes*, en ce qui demeure & ce qui passe, étoit la vraie origine de la distinction entre les noms & les verbes: les noms étant pour signifier ce qui demeure, & les verbes ce qui passe.

Mais il est aisé de voir que toutes ces définitions sont fausses, & n'expliquent point la vraie nature du verbe.

La manière dont sont conçues les deux premières le fait assez voir, puisqu'il n'y est point dit ce que le verbe signifie; mais seulement ce avec quoi il signifie; *cum tempore, cum persona*.

Les deux dernières sont encore plus mauvaises: car elles ont les deux plus grands vices d'une définition; qui est, de ne convenir, ni à tout le défini, ni au seul défini; *neque omni, neque soli*.

Car il y a des verbes qui ne signifient ni des actions, ni des passions, ni ce qui passe, comme *existit, quiescit, friget, alget, tepet, calet, albet, viret, claret*, &c. de quoi nous parlerons encore en un autre endroit.

Et il y a des mots qui ne sont point verbes, qui signifient des actions & des passions, & même des choses qui passent, selon la définition de Scaliger. Car il est certain que les participes sont de vrais noms, & que néanmoins ceux des verbes actifs ne signifient pas moins des actions, & ceux des passifs des passions, que les verbes mêmes dont ils viennent: & il n'y a aucune raison de prétendre que *fluens*, ne signifie pas une chose qui passe, aussi-bien que *fluit*.

A quoi on peut ajouter contre les deux premières définitions du verbe, que les participes signifient aussi avec temps, puisqu'il y en a du présent, du passé & du futur, sur-tout en grec. Et ceux qui croient, non sans raison, qu'un vocatif est une vraie seconde personne, sur-tout quand il a une terminaison différente du nominatif, trouveront qu'il n'y auroit de ce côté-là, qu'une différence du plus ou du moins entre le participe & le verbe.

Et ainsi la raison essentielle pourquoi un participe n'est point un verbe, c'est qu'il ne signifie point l'affirmation; d'où vient qu'il ne peut faire une proposition, ce qui est le propre du verbe, qu'en y ajoutant un verbe; c'est-à-dire, en y remettant ce qu'on en a ôté en changeant le

VIII. CL. N^o. I. verbe en participe. Car pourquoi est-ce que *Petrus vivoit*, *Pierre vit*, est une proposition, & que *Petrus vivens*, *Pierre vivant*, n'en est pas une, si vous n'y ajoutez *est*; *Petrus est vivens*, *Pierre est vivant*; sinon parce que l'affirmation, qui est enfermée dans *vivoit*, en a été ôtée pour en faire le participe *vivens*? D'où il paroît que l'affirmation, qui se trouve ou qui ne se trouve pas dans un mot, est ce qui fait qu'il est verbe ou qu'il n'est pas verbe.

Sur quoi on peut encore remarquer en passant, que l'infinitif, qui est très-souvent nom, ainsi que nous dirons, comme lorsqu'on dit, *le boire*, *le manger*, est alors différent des participes; en ce que les participes sont des noms adjectifs, & que l'infinitif est un nom substantif, fait par abstraction de cet adjectif; de même que de *candidus* se fait *candor*, & de *blanc* vient *blancheur*, ainsi *rubet*, verbe, signifie *est rouge*, en fermant ensemble l'affirmation & l'attribut; *rubens*, participe, signifie simplement *rouge*, sans affirmation; & *rubere*, pris pour un nom, signifie *rougeur*.

Il doit donc demeurer pour constant, qu'à ne considérer simplement que ce qui est essentiel au verbe, la seule vraie définition est, *vox significans affirmationem*; un mot qui signifie l'affirmation. Car on ne sauroit trouver de mot qui marque l'affirmation qui ne soit verbe, ni de verbe qui ne serve à la marquer, au moins dans l'indicatif. Et il est indubitable que si on avoit inventé un mot, comme seroit *est*, qui marquât toujours l'affirmation, sans avoir aucune différence, ni de personne, ni de temps; de sorte que la diversité des personnes se marquât seulement par les noms & les pronoms, & la diversité des temps par les adverbes, il ne laisseroit pas d'être un vrai verbe. Comme en effet, dans les propositions que les Philosophes appellent d'éternelle vérité, comme *Dieu est infini*; *tout corps est divisible*; *le tout est plus grand que sa partie*, le mot *est*, ne signifie que l'affirmation simple, sans aucun rapport au temps; parce que cela est vrai selon tous les temps, & sans que notre esprit s'arrête à aucune diversité de personne.

Ainsi le verbe, selon ce qui lui est essentiel, est un mot qui signifie l'affirmation. Mais si l'on veut joindre dans la définition du verbe, ses principaux accidents, on le pourra définir ainsi: *Vox significans affirmationem cum designatione personæ, numeri & temporis*: Un mot qui signifie l'affirmation avec désignation de la personne, du nombre & du temps: ce qui convient proprement au verbe substantif.

Car pour les autres, en tant qu'ils en diffèrent par l'union que les hommes ont coutume de faire de l'affirmation avec de certains attributs, on les peut définir en cette sorte: *Vox significans affirmationem alicujus attributi*,

cum designatione personæ, numeri, & temporis : Un mot qui marque l'affirmation de quelque attribut, avec désignation de la personne, du nombre & du temps. VIII. C. L. N^o. I.

Et l'on peut remarquer en passant, que l'affirmation, en tant que conque, pouvant être aussi l'attribut du verbe, comme dans le verbe *affirmo*, ce verbe signifie deux affirmations : dont l'une regarde la personne qui parle, & l'autre la personne de qui on parle, soit que ce soit de soi-même, soit que ce soit d'un autre. Car quand je dis, *Petrus affirmat*, *affirmat* est la même chose que *est affirmans* ; & alors *est* marque mon affirmation, ou le jugement que je fais touchant Pierre, & *affirmans* l'affirmation que je conçois, & que j'attribue à Pierre.

Le verbe *nego*, au contraire contient une affirmation & une négation par la même raison.

Car il faut encore remarquer, que quoique tous nos jugements ne soient pas affirmatifs, mais qu'il y en ait de négatifs, les verbes néanmoins ne signifient jamais d'eux-mêmes que les affirmations : les négations ne se marquent que par des particules, *non*, *ne*, ou par des noms qui les enferment, *nullus*, *nemo*, nul, personne, qui, étant joints aux verbes, en changent l'affirmation en négation : *Nul homme n'est immortel. Nullum corpus est indivisible.*

Mais après avoir expliqué l'essence du verbe, & en avoir marqué en peu de mots les principaux accidents, il est nécessaire de considérer ces mêmes accidents un peu plus en particulier, & de commencer par ceux qui sont communs à tous les verbes, qui font la diversité des personnes, du nombre, & des temps.

C H A P I T R E XIV.

De la diversité des personnes. & des nombres dans les verbes.

NOus avons déjà dit que la diversité des personnes, & des nombres dans les verbes, est venue de ce que les hommes pour abrégé ont voulu joindre dans un même mot, à l'affirmation qui est propre au verbe, le sujet de la proposition, au moins en de certaines rencontres. Car quand un homme parle de soi-même, le sujet de la proposition est le pronom de la première personne, *ego*, *moi*, *je* ; & quand il parle de celui auquel il adresse sa parole, le sujet de la proposition est le pronom de la seconde personne, *tu*, *toi*, *vous*.

VIII. C. 1.
N.° I. Or, pour se dispenser de mettre toujours ces pronoms, on a cru qu'il suffiroit de donner au mot qui signifie l'affirmation, une certaine terminaison, qui marquât que c'est de soi-même qu'on parle; & c'est ce qu'on a appelé la premiere personne du verbe, *video*, *je vois*.

On fait de même au regard de celui à qui on adresse la parole; & c'est ce qu'on a appelé la seconde personne, *vides*, *tu vois*. Et comme ces pronoms ont leur pluriel, quand on parle de soi-même en se joignant à d'autres, *nos*, *nous*, ou de celui à qui on parle, en le joignant aussi à d'autres, *vos*, *vous*, on a donné aussi deux terminaisons différentes au pluriel: *Videmus*, *nous voyons*; *videtis*, *vous voyez*.

Mais, parce que le sujet de la proposition n'est souvent ni soi-même, ni celui à qui on parle, il a fallu nécessairement, pour réserver ces deux terminaisons à ces deux sortes de personnes, en faire une troisième, qu'on joignit à tous les autres sujets de la proposition. Et c'est ce qu'on a appelé troisième personne, tant au singulier, qu'au pluriel; quoique le mot de personne, qui ne convient proprement qu'aux substances raisonnables & intelligentes, ne soit propre qu'aux deux premières; puisque la troisième est pour toutes sortes de choses, & non pas seulement pour les personnes.

On voit par-là, que naturellement ce qu'on appelle troisième personne devroit être le thème du verbe, comme il l'est aussi dans toutes les langues orientales: car il est plus naturel que le verbe signifie premièrement l'affirmation, sans marquer particulièrement aucun sujet, & qu'ensuite il soit déterminé, par une nouvelle inflexion, à renfermer pour sujet la premiere ou la seconde personne.

Cette diversité de terminaisons pour les deux premières personnes, fait voir que les langues anciennes ont grande raison de ne joindre aux verbes, que rarement, & pour des considérations particulières, les pronoms de la premiere & de la seconde personne, se contentant de dire, *video*, *vides*, *videmus*, *videtis*. Car c'est pour cela même que ces terminaisons ont été originairement inventées, pour se dispenser de joindre ces pronoms aux verbes. Et néanmoins les langues vulgaires, & sur-tout la nôtre, ne laissent pas de les y joindre toujours; *Je vois*, *tu vois*, *nous voyons*, *vous voyez*. Ce qui est peut-être venu de ce qu'il se rencontre assez souvent, que quelques-unes de ces personnes n'ont pas de terminaison différente, comme tous les verbes en *er*, *aimer*, ont la premiere & la troisième semblable, *j'aime*, *il aime*; & d'autres la premiere & la seconde, *je lis*, *tu lis*: & en italien assez souvent les trois personnes du singulier se ressemblent. Outre que souvent quelques-

aines de ces personnes, n'étant pas jointes au pronom, deviennent impératif, comme, *vois, aime, lis, &c.* VIII. C. N°. I.

Mais outre les deux nombres, singulier & pluriel, qui sont dans les verbes comme dans les noms, les Grecs y ont ajouté un Duel, quand on parle de deux choses, quoiqu'ils s'en servent assez rarement.

Les langues orientales ont même cru qu'il étoit bon de distinguer quand l'affirmation regardoit l'un ou l'autre sexe, le masculin ou le féminin. C'est pourquoi le plus souvent ils ont donné, à une même personne du verbe, deux diverses terminaisons, pour servir aux deux genres. Ce qui sert souvent pour éviter les équivoques.

C H A P I T R E X V.

Des divers temps du verbe.

UN autre chose que nous avons dit avoir été jointe à l'affirmation du verbe, est la signification du temps : car l'affirmation se pouvant faire selon les divers temps, puisque l'on peut assurer d'une chose, qu'elle est, ou qu'elle a été, ou qu'elle sera, de-là est venu qu'on a encore donné d'autres inflexions au verbe, pour signifier ces temps divers.

Il n'y a que trois temps simples ; le *présent*, comme, *amo, j'aime* ; le *passé*, comme, *amavi, j'ai aimé* ; & le *futur*, comme *amabo, j'aimerai*.

Mais parce que, dans le passé, on peut marquer que la chose ne vient que d'être faite, ou indéfiniment qu'elle a été faite, de-là il est arrivé que dans la plupart des langues vulgaires il y a deux sortes de *prétérit* ; l'un, qui marque la chose précisément faite, & que pour cela on nomme *défini*, comme, *j'ai écrit, j'ai dit, j'ai fait, j'ai diné* ; & l'autre, qui la marque indéterminément faite, & que pour cela on nomme *indéfini*, ou *aoriste* ; comme *j'écrivis, je fis, j'allai, je dinai, &c.* Ce qui ne se dit proprement que d'un temps qui soit au moins éloigné d'un jour de celui auquel nous parlons. Car on dit bien, par exemple ; *j'écrivis hier*, mais non pas, *j'écrivis ce matin*, ni *j'écrivis cette nuit* ; au lieu de quoi, il faut dire, *j'ai écrit ce matin, j'ai écrit cette nuit, &c.* [Les pronoms démonstratifs *ce* & *cette* indiquant le temps présent, quoiqu'il y ait long-temps qu'il soit passé, on ne peut pas se servir du *prétérit indéfini* avec ces pronoms. Ainsi on ne doit pas dire, *j'écrivis cette semaine, j'écrivis ce mois, j'écrivis cette année, je l'écrivis ce siècle* ; mais il faut se servir du *prétérit parfait*, & dire : *j'ai écrit cette semaine,*

VIII. C. L. *j'ai écrit ce mois, j'ai écrit cette année, je l'ai écrit ce siècle*] (a).

N^o. I. Notre langue est si exacte dans la propriété des expressions, qu'elle ne souffre aucune exception en ceci, quoique les Espagnols & les Italiens confondent quelquefois ces deux prétérits, les prenant l'un pour l'autre.

Le futur peut aussi recevoir les mêmes différences. Car on peut avoir envie de marquer une chose qui doit arriver bientôt. Ainsi nous voyons que les Grecs ont leur *paulo post futur*, μετ' ὀλίγον, μέλλον, qui marque que la chose se va faire, ou qu'on la doit presque tenir comme faite, comme πεποιήσομαι, je m'en vas faire, voilà qui est fait. Et l'on peut aussi marquer une chose comme devant arriver simplement; comme ποιήσω, je ferai; amabo, j'aimerai.

Voilà pour ce qui est des temps, considérés simplement dans leur nature de présent, de prétérit & de futur.

Mais parce qu'on a voulu aussi marquer chacun de ces temps avec rapport à un autre, par un seul mot, de-là est venu qu'on a encore inventé d'autres inflexions dans les verbes, qu'on peut appeler des *temps composés dans le sens*; & l'on en peut remarquer aussi trois.

Le premier, est celui qui marque le passé avec rapport au présent, & on l'a nommé *prétérit imparfait*, parce qu'il ne marque pas la chose simplement & proprement comme faite, mais comme présente à l'égard d'une chose qui est déjà néanmoins passée. Ainsi quand je dis, *cùm intravit cœnabam*, je soupois lorsqu'il est entré, l'action de souper est bien passée au regard du temps auquel je parle, mais je la marque comme présente au regard de la chose dont je parle, qui est l'entrée d'un tel.

Le deuxième temps composé, est celui qui marque doublement le passé, & qui, à cause de cela, s'appelle *plus que parfait*, comme *cœnaveram*, j'avois soupé; par où je marque mon action de souper, non seulement comme passée en soi, mais aussi comme passée à l'égard d'une autre chose, qui est aussi passée; comme quand je dis, *j'avois soupé lorsqu'il est entré*: ce qui marque que mon souper avoit précédé cette entrée, qui est pourtant aussi passée.

Le troisième temps composé, est celui qui marque l'avenir avec rapport au passé, savoir le futur parfait, comme *cœnabero*, j'aurai soupé; par où je marque mon action de souper comme future en soi, & comme passée au regard d'une autre chose à venir, qui la doit suivre; comme, *quand j'aurai soupé il entrera*. Cela veut dire que mon souper, qui n'est pas encore

(a) Cette addition se trouve dans une édition d'Amsterdam de l'an 1703.

encore venu, sera passé, lorsque son entrée, qui n'est pas encore ve- VIII. CL.
nue, sera présente. N°. I.

On auroit pu, de même, ajouter encore un quatrieme temps composé; savoir celui qui eût marqué l'avenir avec rapport au présent, pour faire autant de futurs composés, que de prétérits composés. Et peut-être que le deuxieme futur des Grecs marquoit cela dans son origine; d'où vient même qu'il conserve presque toujours la figurative du présent. Néanmoins dans l'usage on l'a confondu avec le premier. Et en latin même on se sert pour cela du futur simple; *cum cœnabo intrabis, vous entre-
rez quand je souperai*; par où je marque mon souper comme futur en soi, mais comme présent à l'égard de votre entrée.

Voilà ce qui a donné lieu aux diverses inflexions des verbes, pour marquer les divers temps. Sur quoi il faut remarquer, que les langues orientales n'ont que le passé & le futur, sans toutes les autres différences d'imparfait, de plus que parfait, &c. Ce qui rend ces langues sujettes à beaucoup d'ambiguités, qui ne se rencontrent pas dans les autres.

C H A P I T R E XVI.

Des divers modes ou manieres des verbes.

NOus avons déjà dit que les verbes sont de ce genre de mots qui signifient la maniere & la forme de nos pensées, dont la principale est l'affirmation. Et nous avons aussi remarqué que les verbes reçoivent différentes inflexions, selon que l'affirmation regarde différentes personnes & différents temps. Mais les hommes ont trouvé, qu'il étoit bon d'inventer encore d'autres inflexions, pour expliquer plus distinctement ce qui se passoit dans leur esprit: car, premièrement, ils ont remarqué qu'outre les affirmations simples, comme, *il aime, il aimoit*, il y en avoit de conditionnées & de modifiées, comme, *quoiqu'il aimât, quand il aimerait*. Et pour mieux distinguer ces affirmations des autres, ils ont doublé les inflexions des mêmes temps, faisant servir les unes aux affirmations simples, comme, *aime, aimoit*; & réservant les autres pour les affirmations modifiées; comme, *aimât, aimerait*; quoique, ne demeurant pas fermes dans leurs règles, ils se servent quelquefois des inflexions simples pour marquer les affirmations modifiées: *Et si verëar, pour Et si verëar*. Et c'est de ces dernières sortes d'inflexions, que les Grammairiens ont fait leur mode appelé *subjonctif*.

VIII. CL. De plus, outre l'affirmation, l'action de notre volonté se peut prendre pour une manière de notre pensée; & les hommes ont eu besoin de faire entendre ce qu'ils vouloient, aussi-bien que ce qu'ils pensoient. Or nous pouvons vouloir une chose en plusieurs manières, dont on en peut considérer trois comme les principales.

1°. Nous voulons des choses qui ne dépendent pas de nous, & alors nous ne les voulons que par un simple souhait; ce qui s'explique en latin par la particule *utinam*; & en la nôtre par *plût à Dieu*. Quelques langues, comme la grecque, ont inventé des inflexions particulières pour cela; ce qui a donné lieu aux Grammairiens de les appeler le *Mode Optatif*. Et il y en a dans notre langue, & dans l'espagnole & l'italienne, qui s'y peuvent rapporter; puisqu'il y a des temps qui sont triples. Mais en latin, les mêmes inflexions servent pour le subjonctif & pour l'optatif. Et c'est pourquoi on fait fort bien de retrancher ce mode des conjugaisons latines, puisque ce n'est pas seulement la manière différente de signifier qui peut être fort multipliée, mais les différentes inflexions qui doivent faire les modes.

2°. Nous voulons encore d'une autre sorte, lorsque nous nous contentons d'accorder une chose, quoiqu'absolument nous ne la voulussions pas; comme quand Térence dit, *Profundat, perdat, pereat. Qu'il dépense, qu'il perde, qu'il périsse*, &c. Les hommes auroient pu inventer une inflexion pour marquer ce mouvement, aussi-bien qu'ils en ont inventé en grec, pour marquer le simple desir. Mais ils ne l'ont pas fait, & ils se servent pour cela du subjonctif. Et en françois, nous y ajoutons *que*. *Qu'il dépense*, &c. Quelques Grammairiens ont appelé ceci *modus potentialis*, ou *modus concessivus*.

3°. La troisième sorte de vouloir, est quand ce que nous voulons, dépendant d'une personne de qui nous pouvons l'obtenir, nous lui signifions la volonté que nous avons qu'il le fasse. C'est le mouvement que nous avons quand nous commandons, ou que nous prions. C'est pour marquer ce mouvement qu'on a inventé le mode qu'on appelle *impératif*, qui n'a point de première personne, sur-tout au singulier, parce qu'on ne se commande point à soi-même; ni de troisième en plusieurs langues, parce qu'on ne commande proprement qu'à ceux à qui on s'adresse & à qui on parle. Et parce que le commandement, ou la prière qui s'y rapporte, se fait toujours au regard de l'avenir, il arrive de-là, que l'impératif & le futur se prennent souvent l'un pour l'autre, sur-tout en hébreu; comme, *non occides, vous ne tuerez point, pour ne tuez point*. D'où vient que quelques Grammairiens ont mis l'impératif au nombre des futurs.

De tous ces modes dont nous venons de parler, les langues Orientales n'ont que le dernier, qui est l'impératif. Et au contraire les langues vulgaires, n'ont point d'inflexion particulière pour l'impératif; mais ce que nous faisons en françois pour le marquer, est de prendre la seconde personne du pluriel, & même la première, sans pronoms qui les précèdent. Ainsi, *vous aimez* est une simple affirmation; *aimez* un impératif. *Nous aimons*, affirmation, *aimons*, impératif. Mais quand on commande par le singulier, ce qui est fort rare, on ne prend pas la seconde personne, *tu aimes*, mais la première, *aime*.

VHL. CL.
N°. I.

C H A P I T R E X V I I .

De l'infinitif.

IL y a encore une inflexion au verbe, qui ne reçoit point de nombre ni de personnes, qui est celle que l'on appelle *infinitif*; comme *esse*, *être*; *amare*, *aimer*: mais il faut remarquer que quelquefois l'infinitif retient l'affirmation; comme quand je dis: *scio malum esse fugiendum*, je sais qu'il faut fuir le mal; & que souvent il la perd, & devient nom (principalement en grec & dans les langues vulgaires) comme quand on dit, *le boire*, *le manger*; & de même, *je veux boire*, *volo bibere*; c'est-à-dire, *volo potum*, ou *potionem*.

Cela étant supposé, on demande ce que c'est proprement que l'infinitif, lorsqu'il n'est point nom, & qu'il retient son affirmation; comme dans cet exemple, *scio malum esse fugiendum*. Je ne fais si personne a remarqué ce que je vais dire. C'est qu'il me semble que l'infinitif est entre les autres manières du verbe, ce qu'est le relatif entre les autres pronoms. Car comme nous avons dit que le relatif a de plus que les autres pronoms, qu'il joint la proposition dans laquelle il entre à une autre proposition, je crois de même que l'infinitif a par dessus l'affirmation du verbe, ce pouvoir de joindre la proposition où il est à une autre. Car *scio* vaut seul une proposition; & si vous ajoutiez, *malum est fugiendum*, ce seroit deux propositions séparées. Mais mettant *esse*, au lieu d'*est*, vous faites que la dernière proposition n'est plus que partie de la première, comme nous avons expliqué plus au long dans le Chapitre IX. du relatif.

Et de-là est venu qu'en françois nous rendons presque toujours l'infinitif par l'indication du verbe, & la particule *que*. *Je sais que le mal est à fuir*. Et alors (comme nous avons dit au même lieu) ce *que*, ne signifie que cette

VIII. C. L. union d'une proposition avec une autre, laquelle union est en latin en-
N°. I. fermée dans l'infinitif, & en françois aussi, quoique plus rarement; comme
quand on dit : *Il croit savoir toutes choses.*

Cette maniere de joindre les propositions par un infinitif, ou par le
quod & le *que*, est principalement en usage quand on rapporte les dis-
cours des autres. Comme si je veux rapporter que le Roi m'a dit; *je*
vous donnerai une charge, je ne serai pas ordinairement ce rapport en
ces termes: *le Roi m'a dit, je vous donnerai une charge*, en laissant les
deux propositions séparées, l'une de moi, & l'autre du Roi; mais je les
joindrai ensemble par un *que*: *Le Roi a dit qu'il me donnera une charge.*
Et alors comme ce n'est plus qu'une proposition qui est de moi, je change
la premiere personne, *je donnerai*, en la troisieme, *il donnera*, & le pro-
nom *vous*, qui me signefoit le Roi parlant, au pronom *me*, qui me signifie
moi parlant.

Cette union des propositions se fait encore par le *si* en françois, &
par *an* en latin, quand le discours qu'on rapporte est interrogatif; comme
si on m'a demandé; *pouvez-vous faire cela?* Je dirai, en le rapportant:
On m'a demandé si je pouvois faire cela. Et quelquefois sans aucune parti-
cule, en changeant seulement de personne, comme, *il m'a demandé: qui*
êtes-vous? Il m'a demandé qui j'étois?

Mais il faut remarquer que les Hébreux, lors même qu'ils parlent en
une autre langue, comme les Evangélistes, se servent peu de cette union
des propositions, & qu'ils rapportent presque toujours les discours direc-
tement, & comme ils ont été faits, de sorte que l'*oti*, *quod*, qu'ils ne
laissent pas de mettre quelquefois, ne sert souvent de rien, & ne lie point
les propositions, comme il fait dans les autres Auteurs. En voilà un
exemple dans le premier Chapitre de S. Jean: *Miserunt Judæi ab Hiero-*
solymis Sacerdotes & Levitas ad Joannem ut interrogarent eum: Tu quis
es? Et confessus est & non negavit, & confessus est quia (oti) non sum
ego Christus. Et interrogaverunt eum: Quid ergo? Elias es tu? Et dixit:
Non sum. Propheta es tu? Et respondit, non. Selon l'usage ordinaire de
notre langue, on auroit rapporté indirectement ces demandes & ces ré-
ponses en cette maniere: *Ils envoyèrent demander à Jean qui il étoit. Et*
il confessa, qu'il n'étoit point le Christ. Et ils lui demanderent qui il étoit
donc: s'il étoit Elie? Et il dit, que non. S'il étoit Prophète, & il répondit
que non.

Cette coutume a même passé dans les Auteurs profanes, qui semblent
l'avoir aussi empruntée des Hébreux. Et de-là vient que l'*an*, comme
nous avons déjà remarqué ci-dessus Chapitre IX, n'a souvent servi
que la force d'un pronom dépourvu de son usage de liaison; lors même
que les discours ne sont pas rapportés directement.

C H A P I T R E . X V I I I .

Des verbes qu'on peut appeller adjectifs, & de leurs différentes especes, actifs, passifs, neutres.

Nous avons déjà dit que les hommes ayant joint, en une infinité de rencontres, quelque attribut particulier avec l'affirmation, en avoient fait ce grand nombre de verbes différents du substantif, qui se trouvent dans toutes les langues, & que l'on pourroit appeller *adjectifs*; pour montrer que la signification qui est propre à chacun, est ajoutée à la signification commune à tous les verbes, qui est celle de l'affirmation. Mais c'est une erreur commune, de croire que tous ces verbes signifient des actions ou des passions; car il n'y a rien qu'un verbe ne puisse avoir pour son attribut, s'il plaît aux hommes de joindre l'affirmation avec cet attribut. Nous voyons même que le verbe substantif *sum, je suis*, est souvent adjectif, parce qu'au lieu de le prendre comme signifiant simplement l'affirmation, on y joint le plus général de tous les attributs, qui est l'être; comme lorsque je dis: *je pense, donc je suis*; je suis, signifie là, *sum ens*, je suis un être, une chose. *Existo* signifie aussi, *sum existens*, je suis, j'existe.

Cela n'empêche pas néanmoins qu'on ne puisse retenir la division commune de ces verbes en actifs, passifs & neutres.

On appelle proprement actifs, ceux qui signifient une action à laquelle est opposée une passion; comme battre, être battu; aimer, être aimé: soit que ces actions se terminent à un sujet, ce qu'on appelle action réelle, comme, *battre, rompre, tuer, noircir*, &c. soit qu'elles se terminent seulement à un objet, ce qu'on appelle action intentionnelle, comme *aimer, connoître, voir*.

De-là il est arrivé qu'en plusieurs langues, les hommes se sont servis du même mot en lui donnant diverses inflexions, pour signifier l'un & l'autre; appellant verbe actif, celui qui a l'inflexion par laquelle ils ont marqué l'action; & verbe passif, celui qui a l'inflexion par laquelle ils ont marqué la passion; *amo, amor, verbero, verberor*. C'est ce qui a été en usage dans toutes les langues anciennes, latins, grecque & orientales; & qui plus est, ces derniers donnent à un même verbe trois actifs, avec chacun leur passif, & un réciproque, qui tient de l'un & de l'autre; comme seroit, *s'aimen*, qui signifie l'action du verbe, sur le sujet même du verbe. Mais les langues vulgaires de l'Europe n'ont point de passif; & elles se servent, au lieu de cela, d'un participe fait du verbe actif, qui se

VIII. C. L. prend en sens passif, avec le verbe substantif *je suis* : comme, *je suis aimé*, *je suis battu*, &c.

Voilà pour ce qui est des verbes actifs & passifs.

Les *neutres*, que quelques Grammairiens appellent *verba intransitiva*, verbes qui ne passent point au dehors, sont de deux sortes.

Les uns qui ne signifient point d'action, mais ou une qualité, comme, *albet*, il est blanc ; *viret*, il est verd ; *friget*, il est froid ; *alget*, il est transi ; *tepet*, il est tiède ; *calet*, il est chaud, &c.

Ou quelque situation ; *sedet*, il est assis ; *stat*, il est debout ; *jacet*, il est couché, &c.

Ou quelque rapport au lieu, *adest*, il est présent ; *abest*, il est absent, &c.

Ou quelque autre état ou attribut, comme *quiescit*, il est en repos ; *excellit*, il excelle ; *præest*, il est supérieur, *regnat*, il est roi, &c.

Les autres verbes neutres signifient des actions, mais qui ne passent point dans un sujet différent de celui qui agit, ou qui ne regardent point un autre objet ; comme, *dîner*, *souper*, *marcher*, *parler*.

Néanmoins ces dernières sortes de verbes neutres deviennent quelquefois transitifs, lorsqu'on leur donne un sujet, comme, *ambulare viam*, où le chemin est pris pour le sujet de cette action. Souvent aussi dans le grec, & quelquefois aussi dans le latin, on leur donne pour sujet le nom même, formé du verbe ; comme *pugnare pugnam*, *servire servitutem*, *vivere vitam*, &c.

Mais je crois que ces dernières façons de parler, ne sont venues que de ce qu'on a voulu marquer quelque chose de particulier, qui n'étoit pas entièrement enfermé dans le verbe ; comme quand on a voulu dire qu'un homme menoit une vie heureuse, ce qui n'étoit pas enfermé dans le mot *vivere*, on a dit *vivere vitam beatam* ; de même *servire duram servitutem*, & semblables. Ainsi quand on dit, *vivere vitam*, c'est sans doute un pléonasme, qui est venu de ces autres façons de parler. C'est pourquoi aussi, dans toutes les langues nouvelles, on évite, comme une faute, de joindre le nom à son verbe, & l'on ne dit pas, par exemple, *combattre un grand combat*.

On peut résoudre par-là cette question ; si tout verbe non passif, régit toujours un accusatif, au moins sous-entendu ? C'est le sentiment de quelques Grammairiens fort habiles ; mais pour moi je ne le crois pas. Car 1°. les verbes qui ne signifient aucune action, mais quelque état, comme, *quiescit*, *existit*, ou quelque qualité, comme, *albet*, *calet*, n'ont point d'accusatif qu'ils puissent régir ; & pour les autres, il faut regarder, si l'action qu'ils signifient a un sujet ou un objet, qui puisse être différent de celui qui agit. Car alors le verbe régit le sujet, ou l'objet à l'accusa-

tif. Mais quand l'action signifiée par le verbe, n'a ni sujet ni objet différent de celui qui agit; comme, *diner*, *prandere*, *souper*, *cœnare*, &c. N^o. I. alors il n'y a pas assez de raison, pour dire qu'ils gouvernent l'accusatif, quoique ces Grammairiens aient cru qu'on y sous-entendoit l'infinitif du verbe, comme un nom formé par le verbe; voulant, par exemple, que *curro* soit ou *curro cursum*, ou *curro currere*: néanmoins cela ne paroît pas assez solide; car le verbe signifie tout ce que signifie l'infinitif, pris comme nom, & de plus, l'affirmation & la désignation de la personne & du temps; comme l'adjectif *candidus*, *blanc*, signifie le substantif tiré de l'adjectif; savoir, *candor*, *blancheur*; & de plus la connotation d'un sujet, dans lequel est cet abstrait. C'est pourquoi il y auroit autant de raison de prétendre que quand on dit *homo candidus*, il faut sous-entendre, *candore*, que de s'imaginer que quand on dit *currit*, il faut sous-entendre *currere*.

CHAPITRE XIX. (a)

Des verbes impersonnels.

L'Infinitif, que nous venons d'expliquer au Chapitre précédent, est proprement ce qu'on devoit appeler VERBE IMPERSONNEL; puisqu'il marque l'affirmation, ce qui est propre au verbe, & la marque indéfiniment, sans nombre & sans personne; ce qui est proprement être *impersonnel*.

Néanmoins les Grammairiens donnent ordinairement ce nom d'*impersonnel*, à certains verbes défectueux, qui n'ont presque que la troisième personne.

Ces verbes sont de deux sortes; les uns ont la forme de verbes neutres; comme, *pœnitet*, *pudet*, *piget*, *licet*, *libet*, &c. les autres se font des verbes passifs, & en retiennent la forme, comme, *fiatur*, *curritur*, *amatur*, *vivetur*, &c. Or ces verbes ont quelquefois plus de personnes que les Grammairiens ne pensent; comme on le peut voir dans la Méthode latine; *Remarques sur les verbes*, Chapitre V. Mais ce qu'on peut ici considérer, & à quoi peu de personnes ont peut-être pris garde, c'est qu'il semble qu'on ne les ait appelés *impersonnels*, que parce que renfermant dans leur signification un sujet, qui ne convient qu'à la troisième personne, il n'a pas été nécessaire d'exprimer ce fait, parce qu'il est assez

(a) [Ce Chapitre n'étoit point dans l'édition de 1660, & a été ajouté à la seconde édition de 1664.]

VIII. CL. N^o. 1. marqué par le verbe même ; & qu'ainsi on a compris par le sujet, l'affirmation & l'attribut en un seul mot, comme, ...

Pudet me, c'est-à-dire, *pudor tenet*, ou *est tenens me*. *Poenitet me*, *pœna habet me* ; *libet mihi* ; *libido est mihi*. Où il faut remarquer que le verbe *est*, n'est pas simplement là substantif, mais qu'il y signifie aussi l'existence. Car c'est comme s'il y avoit, *libido existit mihi*, ou *est existens mihi*. Et de même dans les autres impersonnels, qu'on résout par *est* ; comme, *licet mihi*, pour *licitum est mihi*. *Oportet orare*, pour *opus est orare*, &c.

Quant aux impersonnels passifs, *statutur*, *curritur*, *vivitur*, &c. on les peut aussi résoudre par le verbe *est*, ou *fit*, ou *existit*, & le nom verbal pris d'eux-mêmes ; comme *statutur*, c'est-à-dire, *statio fit*, ou *est facta*, ou *existit*,

Curritur ; *cursus fit* ; *concurritur* ; *concursum fit* ;

Vivitur ; *vita est*, ou plutôt, *vita agitur*. *Si sic vivitur* ; *si vita est talis*, si la vie est telle. *Miserè vivitur*, *cum medicè vivitur*. La vie est misérable, lorsqu'elle est trop assujettie aux règles de la Médecine. Et alors *est* devient substantif, à cause de l'addition de *miserè*, qui fait l'attribut de la proposition.

Dum servitur libidini ; c'est-à-dire, *dum servitus exhibetur libidini*, lorsqu'on se rend esclave de ses passions.

Par-là on peut conclure, ce semble, que notre langue n'a point proprement d'impersonnels. Car quand nous disons, *il faut*, *il est permis*, *il me plaît*, cet *il* est là proprement un relatif, qui tient toujours lieu du nominatif du verbe, lequel d'ordinaire vient après dans le régime ; comme si je dis, *il me plaît de faire cela*, c'est-à-dire, *il de faire*, pour l'action ou le mouvement de faire, *cela me plaît*, ou *est mon plaisir*. Et partant cet *il*, que peu de personnes ont compris, ce me semble, n'est qu'une espece de pronom, pour *id*, cela, qui tient lieu du nominatif sous-entendu ou renfermé dans le sens, & le représente. De sorte qu'il est proprement pris de l'article *il* des Italiens, au lieu duquel nous disons *le* ; ou du pronom latin *ille*, d'où nous prenons aussi notre pronom de la troisième personne, *il* ; *il aime*, *il parle*, *il court*, &c.

Pour les impersonnels passifs, comme *amatur*, *curritur*, qu'on exprime en françois par *on aime*, *on court*, il est certain que ces façons de parler en notre langue sont encore moins impersonnelles, quoiqu'indéfinies : car Monsieur de Vaugelas a déjà remarqué, que cet *on* est là pour *homme* ; & par conséquent il tient lieu du nominatif du verbe. Sur quoi on peut voir la Nouvelle Méthode latine, Chapitre V, sur les verbes impersonnels.

Et l'on peut encore remarquer, que les verbes des effets de la nature, comme

comme, *pluit, ningit, grandinat*, peuvent être expliqués par ces mêmes principes, en l'une & en l'autre langue. Comme *pluit* est proprement un mot dans lequel, pour abrégé, on a renfermé le sujet, l'affirmation & l'attribut, au lieu de *pluvia fit*, ou *cadit*. Et quand nous disons, *il pleut, il neige, il grêle*, &c. *il* est là pour le nominatif, c'est-à-dire, *pluie, neige, grêle*, &c. renfermé avec leur verbe substantif *est* ou *fuit* : comme qui diroit, *il pluie est, il neige se fait*, pour *id quod dicitur pluvia est; id quod vocatur nix fit*, &c.

Cela se voit mieux dans les façons de parler où nous joignons un verbe avec notre *il* ; comme, *il fait chaud, il est tard, il est six heures, il est jour*, &c. Car c'est ce qu'on pourroit dire en italien, *il caldo fà*, quoique dans l'usage on dise simplement *fà caldo, astus ou calor est*, ou *fit*, ou *existit*. Et partant, *il fait chaud*, c'est-à-dire, *il chaud (il caldo) ou le chaud se fait*, pour dire *existit, est*, de même qu'on dit encore, *il se fait tard, si fà tarde* ; c'est-à-dire, *il tarde (le tard ou le soir) se fait*. Ou comme on dit en quelques Provinces, *il s'en va tard*, pour *il tarde, le tard s'en va venir* ; c'est-à-dire, la nuit approche. Et de même, *il est jour*, c'est-à-dire, *il jour (ou le jour) est. Il est six heures* ; c'est-à-dire, *il temps, six heures est*, le temps, ou la partie du jour appelée six heures, est. Et ainsi des autres.

C H A P I T R E XX.

Des participes.

LEs participes sont de vrais noms adjectifs ; & ainsi ce ne seroit pas le lieu d'en parler ici, si ce n'étoit à cause de la liaison qu'ils ont avec les verbes.

Cette liaison consiste, comme nous avons dit, en ce qu'ils signifient la même chose que le verbe, hors l'affirmation, qui en est ôtée, & la désignation des trois différentes personnes, qui suit l'affirmation. C'est pourquoi en l'y remettant, on fait la même chose par le participe, que par le verbe ; comme, *amatus sum*, est la même chose qu'*amor* ; & *sum amans*, qu'*amo* : & cette façon de parler, par le participe, est plus ordinaire en grec & en hébreu qu'en latin, quoique Cicéron s'en soit servi quelquefois.

Ainsi ce que le participe retient du verbe, est l'attribut, & de plus la désignation du temps ; y ayant des participes du présent, du prétérit & du futur, principalement en grec. Mais cela même ne s'observe pas toujours, un même participe se joignant souvent à toutes sortes de temps :

VIII. C. L. par exemple, Le participe passif *amatus*, qui passe chez la plupart des Grammairiens pour le prétérit, est souvent du présent & du futur; comme, *amatus sum*, *amatus ero*; & au contraire, celui du présent, comme *amans*, est assez souvent prétérit. *Apri inter se dimicant, indurantes attritu arborum costas*. Plin. C'est-à-dire, *post quam induravere*, & semblables. Voyez nouvelle Méthode latine. *Remarques sur les Participes*.

Il y a des participes actifs, & d'autres passifs; les actifs en latin, se terminent en *ans* & *ens*, *amans*, *docens*; les passifs en *us*, *amatus*, *doctus*; quoiqu'il y en ait quelques-uns de ceux-ci qui sont actifs; savoir ceux des verbes déponents, comme, *locutus*. Mais il y en a encore qui ajoutent à cette signification passive, *que cela doit être*, *qu'il faut que cela soit*; qui sont les participes en *dus*; *amandus*, *qui doit être aimé*; quoique quelquefois cette dernière signification se perde presque toute.

Ce qu'il y a de propre au participe des verbes actifs, c'est qu'il signifie l'action du verbe, comme elle est dans le verbe, c'est-à-dire, dans le cours de l'action même; au lieu que les noms verbaux, qui signifient aussi des actions, les signifient plutôt dans l'habitude que non pas dans l'acte. D'où vient que les participes ont le même régime que le verbe, *amans Deum*; au lieu que les noms verbaux n'ont le régime que des noms, *amator Dei*. Et le participe même rentre dans ce dernier régime des noms, lorsqu'il signifie plus l'habitude que l'acte du verbe, parce qu'alors il a la nature d'un simple nom verbal, comme *amans virtutis*.

C H A P I T R E XXI.

Des gérondifs & supins.

Nous venons de voir, qu'étant l'affirmation aux verbes, on fait des participes actifs & passifs, qui sont des noms adjectifs, retenant le régime du verbe, au moins dans l'actif.

Mais il s'en fait aussi en latin deux noms substantifs; l'un en *dum*, appelé gérondif, qui a divers cas, *dum*, *di*, *do*; *amandum*, *amandi*, *amando*; mais qui n'a qu'un genre & un nombre; en quoi il diffère du participe en *dus*, *amandus*, *amanda*, *amandum*.

Et un autre en *um*, appelé supin, qui a aussi deux cas, *tum*, *tu*; *amatum*, *amatu*, mais qui n'a point non plus de diversité, ni de genre, ni de nombre; en quoi il diffère du participe en *tus*; *amatus*, *amata*, *amatum*.

Je sais bien que les Grammairiens sont très-empêchés à expliquer la nature du gérondif, & que de très-habiles ont cru que c'étoit un adjectif

passif, qui avoit pour substantif l'infinitif du verbe; de sorte qu'ils prétendent, par exemple, que *tempus est legendi libros* ou *librorum* (car l'un & l'autre se dit) est comme s'il y avoit *tempus est legendi* *roû legere libros*, vel *librorum*, en sorte qu'il y ait deux oraisons, savoir, *tempus legendi roû legere*, qui est de l'adjectif & du substantif, comme s'il y avoit *legenda lectionis*, & *legere libros* qui est du nom verbal, qui gouverne alors le cas de son verbe; ou qui, comme substantif, gouverne le génitif, lorsque l'on dit *librorum* pour *libros*. Mais tout considéré, je ne vois point que ce tour soit nécessaire.

Car 1°. comme ils disent de *legere*, que c'est un nom verbal substantif, qui comme tel, peut régir ou le génitif, ou même l'accusatif, ainsi que les Anciens disoient, *curatio hanc rem*, *quid tibi hanc tactio est*. Plaut. Je dis la même chose de *legendum*; que c'est un nom verbal substantif, aussi-bien que *legere*, & qui par conséquent, peut faire tout ce qu'ils attribuent à *legere*.

2°. On n'a aucun fondement de dire, qu'un mot est sous-entendu, lorsqu'il n'est jamais exprimé, & qu'on ne le peut même exprimer sans que cela paroisse absurde: or jamais on n'a vu d'infinitif joint à son gérondif; & si on disoit, *legendum est legere*, cela paroîtroit tout-à-fait absurde: donc, &c.

3°. Si *legendum* gérondif étoit un adjectif passif, il ne seroit point différent du participe *legendus*. Pourquoi donc les Anciens, qui savoient leur langue, ont-ils distingué les gérondifs des participes?

Je crois donc que le gérondif est un nom substantif, qu'il est toujours actif, & qu'il ne diffère de l'infinitif considéré comme nom, que parce qu'il ajoute à la signification de l'action du verbe, une autre de nécessité ou de devoir, comme qui diroit l'action qui se doit faire. Ce qu'il semble qu'on ait voulu marquer par ce mot de *gérondif*, qui est pris de *gerere*, faire. D'où vient que *pugnandum est*, est la même chose que *pugnare oportet*; & notre langue qui n'a point de gérondif, le rend par l'infinitif, & un mot qui signifie devoir, *il faut combattre*.

Maïs comme les mots ne conservent pas toujours toute la force pour laquelle ils ont été inventés, ce gérondif en *dum* perd souvent celle d'*oportet*, & ne conserve que celle de l'action du verbe. *Quis talia fando temperet à lathrymis*? C'est-à-dire, *in fando* ou *in furi talia*.

Pour ce qui est du supin, je suis d'accord avec ces mêmes Grammairiens, que c'est un nom substantif qui est passif (au lieu que le gérondif, selon mon sentiment, est toujours actif) & ainsi on peut voir ce qui en a été dit dans la nouvelle Méthode pour la langue latine.

C H A P I T R E XXII.

Des verbes auxiliaires des langues vulgaires.

Avant que de finir les verbes, il semble nécessaire de dire un mot d'une chose, qui étant commune à toutes les langues vulgaires de l'Europe, mérite d'être traitée dans la Grammaire générale; & je suis bien aise aussi d'en parler, pour faire voir un échantillon de la Grammaire françoise.

C'est l'usage de certains verbes, qu'on appelle *auxiliaires*, parce qu'ils servent aux autres pour former divers temps, avec le participe prétérit de chaque verbe.

Il y en a deux qui sont communs à toutes ces langues, *être & avoir*. Quelques-unes en ont encore d'autres, comme les Allemands, *werden*, *devenir*, ou *wollen*, *vouloir*, dont le présent étant joint à l'infinitif de chaque verbe, en fait le futur. Mais il suffira de parler de deux principaux, *être & avoir*.

E T R E.

Pour le verbe *être*, nous avons dit qu'il formoit tous les passifs, avec le participe du verbe actif, qui se prend alors passivement; *je suis aimé*, *j'étois aimé*, &c. dont la raison est bien facile à rendre, par ce que nous avons dit, que tous les verbes, hors le substantif, signifient l'affirmation avec un certain attribut qui est affirmé. D'où il s'ensuit que le verbe passif, comme *amor*, signifie l'affirmation de l'amour passif; & par conséquent *aimé* signifiant cet amour passif, il est clair qu'y joignant le verbe substantif, qui marque l'affirmation, *je suis aimé*, *vous êtes aimé*, doit signifier la même chose qu'*amar*, *amaris*, en latin. Les Latins même se servent du verbe *sum*, comme auxiliaire dans tous les préterits passifs, & tous les temps qui en dépendent, *amatus sum*, *amatus eram*, &c. comme aussi les Grecs en la plupart des verbes.

Mais ce même verbe *être* est souvent auxiliaire d'une autre manière plus irrégulière, dont nous parlerons après avoir expliqué le verbe

A V O I R.

L'autre verbe auxiliaire, *avoir*, est bien plus étrange, & il est assez difficile d'en donner la raison.

Nous avons déjà dit que tous les verbes, dans les langues vulgaires, ^{VIII. C.L.} ont deux préterits; l'un indéfini, qu'on peut appeller Aoriste, & l'autre ^{Nº. I.} défini. Le premier se forme comme un autre temps, *j'aimai, je sentis, je vis.*

Mais l'autre ne se forme que par le participe-prétérit, *aimé, senti, vu,* & le verbe *avoir*: *j'ai aimé, j'ai senti, j'ai vu.*

Et non seulement ce préterit, mais tous les autres temps, qui en latin se forment du préterit: comme *d'amavi, amaveram, amaverim, amavissim, amavero, amavisse*: *j'ai aimé, j'avois aimé, j'aurais aimé, j'eusse aimé, j'aurai aimé, avoir aimé.*

Et le verbe même *avoir*, n'a ces fortes de temps que par lui-même, comme auxiliaire, & son participe *eu*: *j'ai eu, j'avois eu, j'eusse eu, j'aurais eu.* Mais le préterit *j'avois eu*, ni le futur *j'aurai eu*, ne sont pas auxiliaires des autres verbes. Car on dit bien, *si-tôt que j'ai eu diné, quand j'eusse eu, ou j'aurais eu diné*: mais on ne dit pas, *j'avois eu diné, ni j'aurai eu diné*; mais *seulement j'avois diné, j'aurai diné, &c.*

Le verbe *être* de même, prend ces mêmes temps d'*avoir* & de son participe *été*, *j'ai été, j'avois été, &c.*

En quoi notre langue est différente des autres, les Allemands, les Italiens & les Espagnols faisant le verbe *être* auxiliaire à lui-même dans ces temps-là. Car ils disent; *sono stato, je suis été.* Ce qu'imitent les Wallons qui parlent mal François.

Or comment les temps du verbe *avoir* servent à en former d'autres en d'autres verbes, on l'apprendra par cette Table.

VIII. CL.
N^o. I.*Temps du Verbe avoir,
Avoir, ayant, eu.**Temps qu'ils forment dans les autres
Verbes étant auxiliaires.*

| | | | |
|----------------------------|---|------------------------------------|---|
| Présent | { J'ai J'aie } | Prétérit parfait | { 1 ^o . J'ai dîné. 2 ^o . Quoique j'aie dîné. |
| Imparfait | { J'avois J'eusse J'aurais J'eus } | Plus que parfait | { 1 ^o . J'avois dîné. 2 ^o . Si j'eusse dîné. 3 ^o . Quand j'aurais dîné. 4 ^o . Quand j'eus dîné, indéfini. |
| Aoriste | | | |
| Prétérit parfait simple | { J'ai eu J'eusse eu J'aurais eu } | | { 5 ^o . Quand j'ai eu dîné, déf. 6 ^o . Quand j'eusse ou j'au- rois eu dîné, condi- tionnel. |
| Prétérit condi- tionné. | | | |
| Futur | { J'aurai } | Futur parfait ou du subjonctif. | { Quand j'aurai dîné. |
| Infinitif pré- sent | { Avoir } | Infinitif du préterit | { Ayant dîné. |
| Participe pré- sent | { Ayant } | Participe préterit | { Après avoir dîné. |

Mais si cette façon de parler de toutes les langues vulgaires, qui paroît être venue des Allemands, est assez étrange en elle-même, elle ne l'est pas moins dans la construction avec les noms qui se joignent à ces préterits formés par ces verbes auxiliaires & le participe.

Car 1^o. le nominatif du verbe ne cause aucun changement dans le participe. C'est pourquoi l'on dit aussi-bien au pluriel qu'au singulier, & au masculin qu'au féminin. *Il a aimé, ils ont aimé; elle a aimé, elles ont aimé; & non point, ils ont aimés; elle a aimée, elles ont aimées.*

2^o. L'accusatif que régit ce préterit, ne cause point aussi de changement dans le participe, lorsqu'il le suit, comme c'est le plus ordinaire. C'est pourquoi, il faut dire, *il a aimé Dieu, il a aimé l'Eglise; il a aimé les livres, il a aimé les sciences.* Et non point, *il a aimée l'Eglise, ou aimés les livres, ou aimées les sciences.*

3^o. Mais quand cet accusatif précède le verbe auxiliaire (ce qui n'arrive guere en prose, que dans l'accusatif du relatif, ou du pronom) ou même quand il est après le verbe auxiliaire, mais avant le participe (ce qui n'arrive guere qu'en vers) alors le participe se doit accorder en genre

& en nombre avec cet accusatif. Ainsi il faut dire ; *la lettre que j'ai écrite* ; *les livres que j'ai lus*, *les sciences que j'ai apprises*. Car que est pour la quelle dans le premier exemple, pour lesquels dans le second, & pour lesquelles dans le troisieme. Et de même ; *J'ai écrit la lettre*, & *je l'ai envoyée*, &c. *J'ai acheté des livres*, & *je les ai lus*. On dit de même en vers : *Dieu dont nul de nos maux n'a les graces bornées & non pas borné*, parce que l'accusatif *graces*, precede le participe, quoiqu'il suive le verbe auxiliaire.

Il y a néanmoins une exception de cette regle, selon M. de Vaugelas ; qui est, que le participe demeure indéclinable encore qu'il soit après le verbe auxiliaire & son accusatif, lorsqu'il precede son nominatif ; comme *la peine que m'a donné cette affaire* : *les soins que m'a donné ce procès* ; & semblables.

Il n'est pas aisé de rendre raison de ces façons de parler. Voilà ce qui m'en est venu dans l'esprit pour le françois, que je considere ici principalement.

Tous ces verbes de notre langue ont deux participes ; l'un en *ant*, & l'autre en *é*, *i*, *u*, selon les diverses conjugaisons ; sans parler des irréguliers, *aimant*, *aimé* ; *écrivant*, *écrit*, *rendant*, *rendu*.

Or on peut considerer deux choses dans les participes ; l'une d'être vrais noms adjectifs, susceptibles de genres, de nombres & de cas ; l'autre d'avoir, quand ils sont actifs, le même régime que le verbe ; *amans virtutem*. Quand la premiere condition manque, on appelle les participes *gérondifs*, comme, *amandum est virtutem* ; quand la seconde manque, on dit alors que les participes actifs sont plutôt des noms verbaux que des participes.

Cela étant supposé, je dis que nos deux participes *aimant* & *aimé*, en tant qu'ils ont le même régime que le verbe, sont plutôt des *gérondifs* que des participes. Car M. de Vaugelas a déjà remarqué que le participe en *ant*, lorsqu'il a le régime du verbe, n'a point de féminin, & qu'on ne dit point, par exemple : *j'ai vu une femme lisante l'Ecriture*, mais *lisant l'Ecriture*. Que si on le met quelquefois au pluriel : *j'ai vu des hommes lisants l'Ecriture*, je crois que cela est venu d'une faute, dont on ne s'est pas apperçu, à cause que le son de *lisant* & de *lisants*, est presque toujours le même, le *t*, ni l'*s* ne se prononçant point d'ordinaire. Et je pense aussi que *lisant l'Ecriture*, est pour *en lisant l'Ecriture*, *in tā legere Scripturam* ; de sorte que le *gérondif* en *ant* signifie l'action du verbe, de même que l'infinitif.

Or je crois qu'on doit dire la même chose de l'autre participe, *aimé* ; savoir, que quand il régit le cas du verbe, il est *gérondif*, & incapable

VIII. CL. de divers genres, & de divers nombres; & qu'alors il est actif, & ne diffère du participe ou plutôt du gérondif en *ant*, qu'en deux choses; N^o. I. l'une, en ce que le gérondif en *ant* est du présent, & le gérondif en *e, i, u*, du passé; l'autre, en ce que le gérondif en *ant* subsiste tout seul, ou plutôt en sous-entendant la particule *en*, au lieu que l'autre est toujours accompagné du verbe auxiliaire *avoir*, ou de celui d'*être*, qui tient sa place en quelques rencontres, comme nous le dirons plus bas: *J'ai aimé Dieu*, &c.

Mais de dernier participe, outre cet usage d'être gérondif actif, en a un autre, qui est d'être participe passif, & alors il a les deux genres & les deux nombres, selon lesquels il s'accorde avec le substantif, & n'a point de régime. Et c'est selon cet usage qu'il fait tous les temps passifs avec le verbe *être*; il est aimé, elle est aimée; ils sont aimés, elles sont aimées.

Ainsi pour résoudre la difficulté proposée, je dis que dans ces façons de parler, *j'ai aimé la chasse*, *j'ai aimé les livres*, *j'ai aimé les sciences*, la raison pourquoi on ne dit point, *j'ai aimée la chasse*, *j'ai aimés les livres*, c'est qu'alors le mot *aimé*, ayant le régime du verbe, est gérondif, & n'a point de genre ni de nombre.

Mais dans ces autres façons de parler, *la chasse qu'il a aimée*; *les ennemis qu'il a vaincus*, ou *il a défait les ennemis*, *il les a vaincus*, les mots *aimé*, *vaincu*, ne sont pas considérés alors comme gouvernant quelque chose, mais comme étant régis eux-mêmes par le verbe *avoir*; comme qui diroit, *quam habeo amatam*, *quos habeo victos*; & c'est pourquoi, étant pris alors pour des participes passifs qui ont des genres & des nombres, il les faut accorder en genre & en nombre avec les noms substantifs, ou les pronoms auxquels ils se rapportent.

Et ce qui confirme cette raison, est que lors même que le relatif ou le pronom que régit le prétérit du verbe, le précède, si ce prétérit gouverne encore une autre chose après soi, il redevient gérondif & indéclinable. Car au lieu qu'il faut dire, *cette ville que le commerce a enrichie*, il faut dire, *cette ville que le commerce a rendu puissante*, & non pas *rendue puissante*; parce qu'alors *rendu* régit *puissante*, & ainsi est gérondif. Et quant à l'exception dont nous avons parlé ci-dessus, page 67, *la peine que m'a donné cette affaire*, &c. il semble qu'elle n'est venue que de ce qu'étant accoutumés à faire le participe gérondif & indéclinable, lorsqu'il régit quelque chose, & qu'il régit ordinairement les noms qui le suivent, on a considéré ici *affaire* comme si c'étoit l'accusatif de *donné*, quoiqu'il en soit le nominatif, parce qu'il est à la place que cet accusatif tient ordinairement en notre langue, qui aime rien tant que la netteté dans

dans le discours, & la disposition naturelle des mots dans ses expres- VIII. C L.
sions. Ceci se confirmera encore par ce que nous allons dire de quel- N°. I.
ques rencontres où le verbe auxiliaire *être*, prend la place de celui
d'*avoir*.

Deux rencontres où le verbe auxiliaire être, prend la place de celui d'avoir.

La première est dans tous les verbes actifs, avec le réciproque *se*, qui marque que l'action a pour sujet, ou pour objet, celui même qui agit : *se tuer, se voir, se connoître*. Car alors le prétérit & les autres temps qui en dépendent, se forment, non avec le verbe *avoir*, mais avec le verbe *être*; *il s'est tué*, & non pas, *il s'a tué*; *il s'est vu*, *il s'est connu*. Il est difficile de deviner d'où est venu cet usage; car les Allemands ne l'ont point, se servant en cette rencontre du verbe *avoir*, comme à l'ordinaire, quoique ce soit d'eux apparemment que soit venu l'usage des verbes auxiliaires pour le prétérit actif. On peut dire néanmoins que l'action & la passion se trouvant alors dans le même sujet, on a voulu se servir du verbe *être*, qui marque plus la passion, que du verbe *avoir*, qui n'eût marqué que l'action; & que c'est comme si on disoit, *il est tué par soi-même*.

Mais il faut remarquer que quand le participe (comme *tué, vu, connu*) ne se rapporte qu'au réciproque *se*, encore même qu'étant redoublé il le précède & le suit; comme quand on dit: *Caton s'est tué soi-même*; alors ce participe s'accorde en genre & en nombre avec les personnes, ou les choses dont on parle. *Caton s'est tué soi-même*; *Lucrece s'est tuée soi-même*; *les Saguntins se sont tués eux-mêmes*.

Mais si ce participe régit quelque chose de différent du réciproque; comme quand je dis: *Oedipe s'est crevé les yeux*; alors le participe ayant ce régime, devient gérondif actif, & n'a plus de genre, ni de nombre; de sorte qu'il faut dire:

Cette femme s'est crevé les yeux.

Elle s'est fait peindre.

Elle s'est rendu la maîtresse.

Elle s'est rendu Catholique.

Je fais bien que ces deux derniers exemples sont contestés par M. de Vaugelas, ou plutôt par Malherbe, dont il avoue néanmoins que le sentiment en cela n'est pas reçu de tout le monde. Mais la raison qu'ils en rendent me fait juger qu'ils se trompent, & donne lieu de résoudre d'autres façons de parler où il y a plus de difficulté.

Belles - Lettres. Tome XLI.

K

VIII. C L. Ils prétendent donc , qu'il faut distinguer quand les participes sont N^o. I. actifs , & quand ils sont passifs : ce qui est vrai. Et ils disent que quand ils sont passifs , ils sont indéclinables : ce qui est encore vrai. Mais je ne vois pas que dans ces exemples , *elle s'est rendu* ou *rendue la maîtresse* : *nous nous sommes rendu* ou *rendus maîtres* , on puisse dire que ce participe *rendu* est passif ; étant visible au contraire qu'il est actif , & que ce qui semble les avoir trompés , est , qu'il est vrai que ces participes sont passifs quand ils sont joints avec le verbe *être* ; comme quand on dit , *il a été rendu maître* : mais ce n'est que quand le verbe *être* est mis pour lui-même , & non pas quand il est mis pour celui d'*avoir* , comme nous avons montré qu'il se mettoit avec le pronom réciproque *se*.

Ainsi l'observation de Malherbe ne peut avoir lieu que dans d'autres façons de parler , où la signification du participe , quoiqu'avec le pronom réciproque *se* , semble tout-à-fait passive ; comme quand on dit , *elle s'est trouvé* ou *trouvée morte*. Et alors il semble que la raison voudroit que le participe fût déclinable , sans s'amuser à cette autre observation de Malherbe , qui est , de regarder si ce participe est suivi d'un nom ou d'un autre participe. Car Malherbe veut qu'il soit indéclinable quand il est suivi d'un autre participe , & qu'ainsi il faille dire ; *elle s'est trouvé morte* : & déclinable quand il est suivi d'un nom , à quoi je ne vois guere de fondement.

Mais ce que l'on pourroit remarquer , c'est qu'il semble qu'il soit souvent douteux dans ces façons de parler par le réciproque , si le participe est actif ou passif ; comme quand on dit , *elle s'est trouvé* ou *trouvée malade* : *elle s'est trouvé* ou *trouvée guérie*. Car cela peut avoir deux sens : l'un , qu'elle a été trouvée malade , ou guérie par d'autres ; & l'autre , qu'elle se-soit trouvée malade ou guérie elle-même. Dans le premier sens , le participe seroit passif , & par conséquent déclinable ; & dans le second , il seroit actif , & par conséquent indéclinable. Et l'on ne peut pas douter de cette remarque , puisque lorsque la phrase détermine assez le sens , elle détermine aussi la construction. On dit , par exemple : *Quand le Médecin est venu , cette femme s'est trouvée morte , & non pas trouvé ;* parce que c'est dire , qu'elle a été trouvée morte par le Médecin , & par ceux qui étoient présents , & non pas qu'elle a trouvé elle-même qu'elle étoit morte. Mais si je dis , au contraire , *Madame s'est trouvé mal ce matin* , il faut dire *trouvé* , & non point *trouvée* ; parce qu'il est clair que l'on veut dire que c'est elle-même qui a trouvé & senti qu'elle étoit mal , & que partant la phrase est active dans le sens : ce qui revient entièrement à la regle générale que nous avons donnée , qui est , de ne rendre

Le participe gérondif & indéclinable, que quand il régit, & toujours déclina- VIII. C L.
ble quand il ne régit point. N°. I.

Je fais bien qu'il n'y a rien encore de fort arrêté dans notre langue, touchant ces dernières façons de parler. Mais je ne vois rien qui soit plus utile, ce me semble, pour les fixer, que de s'arrêter à cette considération du régime; au moins dans toutes les rencontres où l'usage n'est pas entièrement déterminé & assuré.

L'autre rencontre, où le verbe *être* forme les préterits au lieu d'*avoir*, est en quelques verbes intransitifs; c'est-à-dire, dont l'action ne passe point hors de celui qui agit; comme *aller*, *partir*, *sortir*, *monter*, *descendre*, *arriver*, *retourner*. Car on dit, *il est allé*, *il est parti*, *il est sorti*, *il est monté*, *il est descendu*, *il est arrivé*, *il est retourné*: & non pas, *il a allé*, *il a parti*, &c. D'où vient aussi qu'alors le participe s'accorde, en nombre & en genre, avec le nominatif du verbe: *Cette femme est allée à Paris*, *elles sont allées*, *ils sont allés*, &c.

Mais lorsque quelques-uns de ces verbes, d'intransitifs deviennent transitifs & proprement actifs, qui est, lorsqu'on y joint quelque mot qu'ils doivent régir, ils reprennent le verbe *avoir*, & le participe étant gérondif, ne change plus de genre, ni de nombre. Ainsi l'on doit dire: *Cette femme a monté la montagne*, & non pas, *est monté*, ou *est montée*, ou *a montée*. Que si l'on dit quelquefois; *il est sorti le Royaume*, c'est par une ellipse. Car c'est pour *hors le Royaume*.

C H A P I T R E XXIII.

Des conjonctions & des interjections.

LA seconde sorte des mots qui signifient la forme de nos pensées, & non pas proprement les objets de nos pensées, sont les conjonctions; comme *&*, *non*, *vel*, *si*, *ergo*; & *non*, *ou*, *si*, *donc*. Car si on y fait bien réflexion, on verra que ces particules ne signifient que l'opération même de notre esprit, qui joint ou disjoint les choses, qui les nie, qui les considère absolument, ou avec condition. Par exemple, il n'y a point d'objet dans le monde hors de notre esprit, qui réponde à la particule *non*; mais il est clair qu'elle ne marque autre chose que le jugement que nous faisons, qu'une chose n'est pas une autre.

De même *ne*, qui est en latin la particule de l'interrogation, *aisne ?* dites-vous, n'a point d'objet hors de notre esprit; mais marque seulement le mouvement de notre ame, par lequel nous souhaitons de savoir une chose.

VIII. C I. N^o. I. Et c'est ce qui fait que je n'ai point parlé du pronom interrogatif, *quis*, *quæ*, *quid*; parce que ce n'est autre chose qu'un pronom, auquel est jointe la signification de *ne*: c'est-à-dire, qui, outre qu'il tient la place du nom, comme les autres pronoms, marque de plus ce mouvement de notre ame, qui veut savoir une chose, & qui demande d'en être instruite. C'est pourquoi nous voyons que l'on se sert de diverses choses pour marquer ce mouvement. Quelquefois cela ne se reconnoît que par l'inflexion de la voix, dont l'écriture avertit par une petite marque, qu'on appelle la marque de l'interrogation, & que l'on figure ainsi (?)

En françois, nous signifions la même chose, en mettant les pronoms *je*, *vous*, *il*, *ce*, après les personnes des verbes; au lieu que, dans les façons de parler ordinaires, ils sont devant: car si je dis, *j'aime*, *vous aimez*, *il aime*, *c'est*; cela signifie l'affirmation: mais si je dis, *aime-je?* *aimiez-vous?* *aime-t-il?* *est-ce?* cela signifie l'interrogation. D'où il s'ensuit, pour le marquer en passant, qu'il faut dire, *sens-je*, *lis-je*, & non pas *sentez-je*, *lisez-je*; parce qu'il faut toujours prendre la personne que vous voulez employer, qui est ici la première: *je sens*, *je lis*, & transporter son pronom pour en faire un interrogant.

Et il faut prendre garde, que, lorsque la première personne du verbe finit par un *e* féminin, comme, *j'aime*, *je pense*, alors, cet *e* féminin, se change en masculin dans l'interrogation, à cause de *je* qui suit, & dont l'*e* est encore féminin; parce que notre langue n'admet jamais deux *e* féminins de suite à la fin des mots. Ainsi il faut dire *aimé-je*, *pensé-je*: & au contraire il faut dire: *aime-tu*, *pense-t-il*, *marque-t-il*, & semblables.

Des Interjections.

Les interjections sont des mots qui ne signifient aussi rien hors de nous: mais ce sont seulement des voix plus naturelles qu'artificielles, qui marquent le mouvement de notre ame, *ha!* *ô!* *heu!* *belas!* &c.

C H A P I T R E XXIV.

De la Syntaxe ou Construction des mots ensemble.

IL reste à dire un mot de la Syntaxe ou construction des mots ensemble, dont il ne sera pas difficile de donner des notions générales, suivant les principes que nous avons établis.

La construction des mots se distingue généralement, en celle de con-

venance, quand les mots doivent convenir ensemble ; & en celle de régime, quand l'un des deux cause une variation dans l'autre. VIII. C L.
N°. I.

La première, pour la plus grande partie, est la même dans toutes les langues ; parce que c'est une suite naturelle de ce qui est en usage presque par-tout, pour mieux distinguer le discours.

Ainsi la distinction des deux nombres, singulier & pluriel, a obligé d'accorder le substantif avec l'adjectif en nombre ; c'est-à-dire, de mettre l'un au singulier ou au pluriel, quand l'autre y est. Car le substantif étant le sujet qui est marqué confusément, quoique directement, par l'adjectif, si le mot substantif marque plusieurs, il y a plusieurs sujets de la forme marquée par l'adjectif ; & par conséquent, il doit être au pluriel : *homines docti, hommes doctes*.

La distinction du féminin & masculin a obligé de même de mettre en même genre le substantif & l'adjectif, ou l'un & l'autre quelquefois au neutre, dans les langues qui en ont ; car ce n'est que pour cela qu'on a inventé les genres.

Les verbes, de même, doivent avoir la convenance des nombres & des personnes avec les noms & les pronoms.

Que s'il se rencontre quelque chose de contraire en apparence à ces règles, c'est par figure ; c'est-à-dire, en sous-entendant quelque mot, ou en considérant les pensées plutôt que les mots mêmes, comme nous le dirons ci-après.

La Syntaxe de régime, au contraire, est presque toute arbitraire, & par cette raison se trouve très-différente dans toutes les langues. Car les unes font les régimes par les cas ; les autres, au lieu de cas, ne se servent que de petites particules, qui en tiennent lieu, & qui ne marquent même que peu de ces cas ; comme en françois & en espagnol, on n'a que *De* ; & *A*, qui marquent le génitif & le datif : les Italiens y ajoutent *Da* pour l'ablatif. Les autres cas n'ont point de particules ; mais le simple article, qui même n'y est pas toujours.

On peut voir sur ce sujet ce que nous avons dit ci-dessus, des prépositions & des cas.

Mais il est bon de remarquer quelques maximes générales, qui sont de grand usage dans toutes les langues.

La première, qu'il n'y a jamais de nominatif qui n'ait rapport à quelque verbe exprimé ou sous-entendu ; parce que l'on ne parle pas seulement pour marquer ce que l'on conçoit, mais pour exprimer ce que l'on pense de ce que l'on conçoit, ce qui se marque par le verbe.

La seconde, qu'il n'y a point aussi de verbe qui n'ait son nominatif, exprimé ou sous-entendu ; parce que le propre du verbe étant d'affir-

VIII. C. I. mer, il faut qu'il y ait quelque chose dont on affirme : ce qui est le N^o. I. sujet ou le nominatif du verbe, quoique devant les infinitifs il soit à l'accusatif : *scio Petrum esse doctum*.

La troisième, qu'il n'y peut avoir d'adjectif, qui n'ait rapport à un substantif ; parce que l'adjectif marque confusément un substantif qui est le sujet de la forme, qui est marquée distinctement par ces adjectifs : *Doctus, savant*, a rapport à quelqu'un qui soit savant.

La quatrième, qu'il n'y a jamais de génitif dans le discours, qui ne soit gouverné d'un autre nom ; parce que ce cas marquant toujours ce qui est comme le possesseur, il faut qu'il soit gouverné de la chose possédée. C'est pourquoi, ni en grec, ni en latin, aucun verbe ne gouverne proprement le génitif, comme on l'a fait voir dans les Nouvelles Méthodes pour ces langues. Cette règle peut être plus difficilement appliquée aux langues vulgaires, parce que la particule *de*, qui est la marque du génitif, se met souvent pour la préposition *ex* ou *de*.

La cinquième, que le régime des verbes est souvent pris de diverses espèces de rapports enfermés dans les cas, suivant le caprice de l'usage : ce qui ne change pas le rapport spécifique à chaque cas ; mais fait voir que l'usage en a pu choisir tel ou tel à sa fantaisie.

Ainsi l'on dit en latin *juvare aliquem*, & l'on dit, *opitulari alicui*, quoique ce soit deux verbes d'aider ; parce qu'il a plu aux Latins de regarder le régime du premier verbe comme le terme où passe son action ; & celui du second, comme un cas d'attribution, à laquelle l'action du verbe avoit rapport.

Ainsi l'on dit en françois, servir quelqu'un, & servir à quelque chose.

Ainsi, en espagnol, la plupart des verbes actifs gouvernent indifféremment le datif ou l'accusatif.

Ainsi un même verbe peut recevoir divers régimes, sur-tout en y mêlant celui des prépositions, comme *præstare alicui*, ou *aliquem*, surpasser quelqu'un. Ainsi l'on dit, par exemple, *eripere morti aliquem*, ou *mortem alicui*, ou *aliquem à morte* ; & semblables.

Quelquefois même ces divers régimes ont la force de changer le sens de l'expression, selon que l'usage de la langue l'a autorisé : car par exemple, en latin, *cavere alicui*, est veiller à sa conservation ; & *cavere aliquem*, est se donner de garde de lui : en quoi il faut toujours consulter l'usage dans toutes les langues.

Des figures de construction.

Ce que nous avons dit ci-dessus de la Syntaxe, suffit pour en com-

prendre l'ordre naturel, lorsque toutes les parties du discours sont simplement exprimées; qu'il n'y a aucun mot de trop, ni de trop peu, & qu'il est conforme à l'expression naturelle de nos pensées. VIII. C.
N°. I.

Mais, parce que les hommes suivent souvent plus le sens de leurs pensées, que les mots dont ils se servent pour les exprimer, & que souvent, pour abrégé, ils retranchent quelque chose du discours; ou bien que regardant à la grace, ils y laissent quelque mot qui semble superflu, ou qu'ils en renversent l'ordre naturel; de-là est venu qu'ils ont introduit quatre façons de parler, qu'on nomme *figurées*, & qui sont comme autant d'irrégularités dans la Grammaire, quoiqu'elles soient quelquefois des perfections & des beautés dans la langue.

Celle qui s'accorde plus avec nos pensées qu'avec les mots du discours, s'appelle SYLLEPSE ou *conception*; comme quand je dis, *il est six heures*: car selon les mots, il faudroit dire, *elles sont six heures*, comme on le disoit même autrefois, & comme on dit encore, ils sont six, huit, dix, quinze hommes, &c. Mais, parce que ce que l'on prétend n'est que de marquer un temps précis, & une seule de ces heures, savoir la sixième, ma pensée qui se jette sur celle-là, sans regarder aux mots, fait que je dis, *il est six heures*; plutôt qu'*elles sont six heures*.

Et cette figure fait quelquefois des irrégularités contre les genres; comme, *Ubi est scelus qui me perdidit*. Contre les nombres; comme *Turbæ ruunt*. Contre les deux ensemble; comme, *Pars meriti tenuere ratem*, & semblables.

Celle qui retranche quelque chose du discours s'appelle ELLIPSE, ou *défaut*; car quelquefois on sous-entend le verbe: ce qui est très-ordinaire en Hébreu, où le verbe substantif est presque toujours sous-entendu: quelquefois le nominatif, comme *pluit*, pour *Dens*, ou *natura pluit*: quelquefois le substantif, dont l'adjectif est exprimé; *paucis te volo*, sup. *verbis alloqui*: quelquefois le mot qui en gouverne un autre, comme *est Romæ*, pour, *est in urbe Romæ*; & quelquefois celui qui est gouverné, comme *Facilius reperias* (sup. *homines*) *qui Romam proficiantur*, quàm *qui Athenas*. Cic.

La façon de parler qui a quelque mot de plus qu'il ne faut, s'appelle PLEONASME, ou *abondance*; comme *vivere vitam*, *magis major*, &c.

Et celle qui renverse l'ordre naturel du discours, s'appelle HYPERBATE, ou *Renversement*.

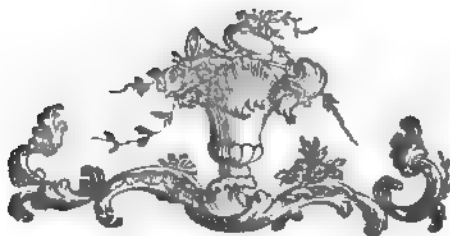
On peut voir des exemples de toutes ces figures dans les Grammaires des langues particulières, & sur-tout dans les Nouvelles Méthodes que l'on a faites pour la grecque & pour la latine, où on en a parlé assez amplement.

VIII. CL. J'ajouterai seulement, qu'il n'y a guere de langue qui use moins de
 N°. I. ces figures que la nôtre, parce qu'elle aime particulièrement la netteté,
 & à exprimer les choses, autant qu'il se peut, dans l'ordre le plus naturel & le plus désemparrassé; quoiqu'en même temps elle ne cede à aucune en beauté, ni en élégance.

A V E R T I S S E M E N T

[*Du second Editeur, en 1664.*]

ON n'a point parlé, dans cette Grammaire, des mots dérivés ni des composés, dont il y auroit encore beaucoup de choses très-curieuses à dire; parce que cela regarde plutôt l'ouvrage d'un DICTIONNAIRE GÉNÉRAL, que de la Grammaire générale. Mais l'on est bien aise d'avertir, que, depuis la premiere impression de ce livre, il s'en est fait un autre, intitulé: LA LOGIQUE, OU L'ART DE PENSER, qui, étant fondé sur les mêmes principes, peut extrêmement servir pour l'éclaircir, & prouver plusieurs choses qui sont traitées dans celui-ci.



TABLE

T A B L E

DES TITRES ET CHAPITRES DE LA GRAMMAIRE GÉNÉRALE

PREMIERE PARTIE.

Où il est parlé des lettres & des caractères de l'écriture.

| | | |
|------------|---|--------|
| CHAP. I. | D <i>Es lettres comme sons, & premièrement des voyelles.</i> | page 6 |
| CHAP. II. | <i>Des consonnes.</i> | 7 |
| | Table des consonnes latines, vulgaires, grecques & hébraïques. | 8 |
| CHAP. III. | <i>Des syllabes.</i> | 10 |
| CHAP. IV. | <i>Des mots en tant que sons, où il est parlé de l'accent.</i> | 11 |
| CHAP. V. | <i>Des lettres considérées comme caractères.</i> | 12 |
| CHAP. VI. | <i>D'une nouvelle manière pour apprendre à lire facilement en toutes sortes de langues.</i> | 14 |

SECONDE PARTIE.

Où il est parlé des principes & des raisons, sur lesquelles sont appuyées les diverses formes de la signification des mots.

| | | |
|-----------------------------|---|----|
| CHAP. I. | Q <i>Ue la connoissance de ce qui se passe en notre esprit, est nécessaire pour comprendre les fondements de la Grammaire, & que c'est de-là que dépend la diversité des mots qui composent le discours.</i> | 16 |
| CHAP. II. | <i>Des noms, & premièrement des substantifs & adjectifs.</i> | 18 |
| CHAP. III. | <i>Des noms propres & appellatifs, ou généraux.</i> | 20 |
| CHAP. IV. | <i>Des nombres, singulier & pluriel.</i> | 21 |
| CHAP. V. | <i>Des genres.</i> | 22 |
| CHAP. VI. | <i>Des cas & des prépositions, en tant qu'il est nécessaire d'en parler pour entendre quelques cas.</i> | 24 |
| Belles - Lettres. Tome XLI. | | L |

82 TABLE DES TITRES ET CHAPITRES.

| | | |
|-----------------------------------|---|---------|
| VIII. C L. N ^o . I. | 1 ^o . <i>Du nominatif.</i> | page 24 |
| | 2 ^o . <i>Du vocatif.</i> | Ib. |
| | 3 ^o . <i>Du génitif.</i> | 25 |
| | 4 ^o . <i>Du datif.</i> | 26 |
| | 5 ^o . <i>De l'accusatif.</i> | 27 |
| | 6 ^o . <i>De l'ablatif.</i> | Ib. |
| CHAP. VII. | <i>Des articles.</i> | 28 |
| CHAP. VIII. | <i>Des pronoms.</i> | 32 |
| CHAP. IX. | <i>Du pronom appelé relatif.</i> | 36 |
| CHAP. X. | <i>Examen d'une regle de la langue françoise, qui est, qu'on ne doit pas mettre le relatif après un nom sans article.</i> | 42 |
| CHAP. XI. | <i>Des prépositions.</i> | 45 |
| CHAP. XII. | <i>Des adverbes.</i> | 48 |
| CHAP. XIII. | <i>Des verbes, & de ce qui leur est propre & essentiel.</i> | 49 |
| CHAP. XIV. | <i>De la diversité des personnes & des nombres dans les verbes.</i> | 53 |
| CHAP. XV. | <i>Des divers temps du verbe.</i> | 55 |
| CHAP. XVI. | <i>Des divers modes ou manieres des verbes.</i> | 57 |
| CHAP. XVII. | <i>De l'infinitif.</i> | 59 |
| CHAP. XVIII. | <i>Des verbes qu'on peut appeller adjectifs, & de leurs différentes especes, actifs, passifs & neutres.</i> | 61 |
| CHAP. XIX. | <i>Des verbes impersonnels.</i> | 63 |
| CHAP. XX. | <i>Des participes.</i> | 65 |
| CHAP. XXI. | <i>Des gérondifs & supins.</i> | 66 |
| CHAP. XXII. | <i>Des verbes auxiliaires des langues vulgaires.</i> | 68 |
| | <i>Table du verbe auxiliaire avoir, & des temps qu'il forme.</i> | 70 |
| | <i>Deux rencontres où le verbe auxiliaire être, prend la place du verbe avoir.</i> | 73 |
| CHAP. XXIII. | <i>Des conjonctions & interjections.</i> | 75 |
| CHAP. XXIV. | <i>De la Syntaxe ou construction des mots ensemble.</i> | 76 |
| | <i>Des figures de construction,</i> | 78 |



P R I V I L E G E D U R O I.

LOUIS, par la grace de Dieu, Roi de France & de Navarre: A nos amés & féaux Conseillers, les gens tenant nos Cours de Parlements, Maîtres des Requêtes ordinaires de notre Hôtel, Grand-Conseil, Prévôt de Paris, Baillifs, Sénéchaux, leurs Lieutenants-Civils, & autres nos Justiciers, qu'il appartiendra, Salut. Jean de Nully, Libraire à Paris, Nous ayant fait supplier de lui accorder nos Lettres de permission, pour l'impression d'un Livre intitulé: *La Grammaire générale & raisonnée*. Nous avons permis & permettons par ces présentes au dit de Nully, de faire imprimer le dit Livre en telle forme, marge, caractère, & autant de fois que bon lui semblera, & de le vendre, faire vendre & débiter par-tout notre Royaume, pendant le temps de trois années consécutives, à compter du jour de la date des dites présentes. Faisons défenses à tous Imprimeurs, Libraires & autres personnes, de quelque qualité & condition qu'elles soient, d'en introduire d'impression étrangère, dans aucun lieu de notre obéissance: A la charge que ces présentes seront enrégistrées tout au long sur le Registre de la Communauté des Imprimeurs & Libraires de Paris, & ce dans trois mois de la date d'icelles; que l'impression du dit Livre sera faite dans notre Royaume & non ailleurs, en bon papier & en beaux caractères, conformément aux Réglements de la Librairie; & qu'avant que de l'exposer en vente, il en sera mis deux exemplaires dans notre Bibliothèque publique, un dans celle de notre Château du Louvre, & un dans celle de notre très-cher & féal Chevalier Chancelier de France, le Sieur Phélypeaux, Comte de Pontchartrain, Commandeur de nos Ordres; le tout à peine de nullité des présentes: Du contenu desquelles vous mandons & enjoignons, de faire jouir l'Exposant ou ses ayans cause, pleinement & paisiblement sans souffrir qu'il leur soit fait aucun trouble ou empêchement: Voulons qu'à la copie des dites présentes, qui sera imprimée au commencement ou à la fin du dit Livre, foi soit ajoutée comme à l'original. Commandons au premier notre Huissier ou Sergent, de faire, pour l'exécution d'icelles, tous Actes requis & nécessaires, sans autre permission: Et nonobstant Clameur de Haro, Charte Normande & Lettres à ce contraires; car tel est notre plaisir. Donné à Fontainebleau, le vingt-

VIII. C L. neuvieme jour de Juillet, l'an de grace mil sept-cent huit, & de notre N^o. I. regne le soixante-sixieme. Par le Roi en son Conseil.

L E C O M T E.

Registré sur le Registre, N^o. 2, de la Communauté des Imprimeurs & Libraires de Paris, page 683, N^o. 683, conformément aux Réglements, & notamment à l'Arrêt du Conseil du 13 Août 1703.

A Paris ce cinq Août 1708.

Signé, L. S É V E S T R E, Syndic.



M É M O I R E

S U R

LE RÉGLEMENT DES ÉTUDES

DANS LES LETTRES HUMAINES;

PAR M. ARNAULD, DOCTEUR DE SORBONNE.

(Avec des Notes, attribuées à M. ROLIN.)

[Imprimé pour la première fois.]

LE règlement & l'ordre des études se doit prendre & de la fin qu'on s'y propose, & des moyens dont on se sert pour y arriver. Car entre les diverses fins que l'on peut avoir, il faut choisir celles qui apportent des utilités plus considérables, plus générales & plus durables. Et entre les divers moyens que l'on peut embrasser, il faut se servir de ceux qui y conduisent le plus directement & avec plus de facilité.

I.
Abus dans
les études
classiques.

Il y en a qui instruisent les enfants d'une manière qui semble n'avoir pour but que d'en faire des Poètes : car ils ne leur parlent que de poésie ; ils ne les occupent presque qu'à apprendre à faire des vers, & ils ne leur donnent de l'estime & de l'émulation que pour ce seul exercice (a). D'autres se proposent seulement de les instruire de la langue latine, autant qu'il est nécessaire pour entendre la Philosophie & la Théologie Scholastique : ce qui les laisse dans une ignorance entière de ce qu'on appelle les *Belles-Lettres*. Mais la fin à laquelle il semble que tendent les manières ordinaires dont on les instruit, c'est de les former à faire des amplifications, des déclamations, & autres sortes de compositions qu'on fait dans les Collèges ; comme des thèmes & des phrases en l'air, vuides de sens, pour leur faire apprendre des règles qu'on peut leur enseigner de vive voix ; &c. C'est cependant par-là qu'on mesure ordinairement leur avancement ; c'est par-là que l'on distribue les rangs dans les Classes ; c'est à ces exercices seuls que l'on destine les prix (b).

(a) Il y a déjà bien des Collèges où l'on est revenu de cette erreur.

(b) Manière de récompenser les enfants, qui ne donne de l'espérance & du courage qu'à deux ou trois dans un cent. Tout le reste se soucie peu de faire des efforts, ou n'en fait qu'avec nonchalance, & par crainte de déplaire aux parents ; en sorte que l'inclination

VIII. C. L. qui sont l'objet de l'ambition des Ecoliers ; & enfin c'est par-là que l'on
 N°. II. juge , s'ils sont dignes de passer à une Classe plus haute.

Si l'on joint à cela le temps que l'on y emploie à apprendre des Pièces de théâtre , ou d'autres déclamations de la façon des Régents ; à écrire sous eux des dictées , des corrections de thèmes , des Rhétoriques qu'ils auront faites , on trouvera que la lecture des anciens Auteurs , fait la partie la moins considérable des études que l'on fait présentement dans les Colleges.

Cependant comme le temps des enfants est borné ; que leur application l'est encore davantage ; que leur émulation ne se porte d'ordinaire que vers un objet ; que les exercices qui sont les plus estimés , & auxquels on attache l'honneur & les récompenses l'emportent toujours , il arrive par toutes ces raisons , que la lecture des Auteurs est entièrement négligée , ou que ce qu'ils en ont vu , n'est pas à beaucoup près suffisant pour leur former le goût.

C'est pourquoi l'on voit par expérience , que la plupart sortent présentement des Colleges sans entendre le latin , & sans aucune autre lecture des Livres que de ceux qu'ils lisent pendant les Classes. Et comme ils n'ont pas assez d'ardeur pour suppléer à ces défauts par des études particulières (car il faut prendre les enfants comme ils sont , & non pas comme ils devraient être) leur travail se termine d'ordinaire à se remplir la tête d'expressions fausses , de mauvais tours qu'ils trouvent dans des Livres , de phrases qu'ils font entrer dans leurs compositions ; & tout cela s'efface en peu de temps de leur mémoire , parce que ces mots , ces phrases ne tiennent à rien de piquant , d'intéressant , qui les fixe. Ils demeurent donc dans une ignorance entière de la langue latine , & hors d'état de lire les Livres qui y sont écrits ; principalement ceux dont le style est plus pur & plus élégant , parce qu'ils sont plus difficiles , & plus éloignés du tour de notre langue. Ce défaut est de plus grande importance qu'on ne peut se l'imaginer , parce qu'en appliquant ainsi les enfants à des exercices peu utiles , on les détourne en effet de ceux qui sont incomparablement plus nécessaires.

Les Médecins , les Jurisconsultes , les Prêtres , les Officiers , les Marchands , les gens d'affaires , n'ont pas besoin de savoir faire des thèmes , des vers ou des *chries* ou amplifications. L'usage de ces choses est presque inutile , & ne s'étend pas hors des Colleges. De la façon qu'on les fait faire , la plupart de ceux qui étudient en sont incapables. A peine

& le goût n'y ont aucune part : aussi tout cela se fait-il bien mal. C'est encore pire pour les devoirs journaliers , pour lesquels il n'y a rien du tout à espérer. La réponse à tout cela est plus bas.

en trouve-t-on dans cent deux ou trois qui y réussissent. Les autres s'y rompent la tête inutilement : au lieu qu'ils ont tous besoin d'entendre le latin ; les uns pour instruire, les autres pour s'instruire eux-mêmes ; & que c'est la chose dont ils sont le plus généralement incapables.

Les inconvénients qui naissent de ces désordres sont extrêmes. 1°. Il arrive de-là, que la plupart des Ecoliers sortent du College sans science. Les charges de Judicature ou les dignités de l'Eglise sont remplies d'ignorants, qui causent des maux infinis dans l'Eglise & dans l'Etat.

2°. Que n'étant pas accoutumés à lire faute d'entendre, & ne le pouvant faire sans dégoût, ils s'y appliquent peu dans la suite de leur vie ; & ainsi ne pouvant demeurer sans rien faire, ils se jettent dans une vie de dérèglement & d'oïveté, pernicieuse au genre humain.

3°. Que ceux qui, dans la suite, sont obligés ou d'écrire, ou de parler latin, ne s'étant pas formés sur le style des Anciens, ne le peuvent faire que d'une manière basse & barbare ; & c'est la principale cause qui a répandu la barbarie dans la Philosophie & la Théologie Scholastique. (c)

4°. Que les Théologiens Catholiques, ayant mal entendu les Lettres humaines, & oubliant en Philosophie & en Théologie le peu qu'ils en ont mal appris, & par conséquent facile à perdre, se trouvent ensuite hors d'état de soutenir avec honneur la cause de l'Eglise contre les hérétiques, & leur demeurent de beaucoup inférieurs en ce point : ce qui apporte un notable préjudice à l'Eglise, affoiblit la vérité, & fortifie l'erreur.

L'unique voie pour remédier à ces inconvénients, c'est de changer de fin & de moyen, puisque c'est le mauvais choix qu'on a fait qui les attire. La fin que l'on se propose, devrait être de régler tellement les études des Colleges, qu'il fût moralement impossible, que les Ecoliers qui y auroient passé le temps que l'on y emploie d'ordinaire, n'entendissent pas le latin facilement, & n'eussent lu la plus grande partie des Auteurs qu'on appelle Classiques. Et que ceux qui auroient plus de génie écrivissent en cette langue, d'une manière noble & élevée, & qui eût quelque air de l'Antiquité ; & l'on réussiroit sans doute dans ce dessein, si l'on observoit les avis suivants.

1°. L'examen que l'on fait des Ecoliers, pour les faire passer d'une Classe à une autre, doit consister uniquement à voir s'ils entendent parfaitement les Auteurs qu'on leur aura fait voir dans la Classe d'où ils prétendent sortir ; sans quoi l'on doit les y retenir avec une rigueur in-

(c) La Philosophie sur-tout a beaucoup changé en bien depuis M. Arnauld, & il auroit vu avec bien de la joie, quelques braves Professeurs, à qui l'on a des obligations infinies, aussi-bien qu'à ceux qui ont su les connoître & les mettre en place.

VIII. C. r.
N°. II.

II.
Inconvénients de ces abus.

III.
Moyens d'y remédier.

VII. C. L. flexible , à moins qu'ils ne soient bien reconnus incapables de mieux
N°. II. faire , ou de faire plus (d).

2°. On doit employer indispensablement, toutes les fois que l'on entre en Classe , & le matin & l'après midi, une heure entiere à l'explication d'un Auteur ; & cet exercice doit être toujours préféré à tout autre , & n'être jamais omis.

3°. Il est sur-tout très-important de couper cette explication en différentes portions , & d'obliger les jeunes gens à rendre compte en latin & en françois de ce qu'on leur a expliqué. On les accoutumeroit sans peine à prendre le vrai tour de la belle latinité , en les faisant continuellement parler d'après les Auteurs purs ; & on leur procureroit cet esprit d'analyse , si nécessaire dans tous les états , mais sur-tout dans l'Eglise & dans la Robe ; & même dans un Conseil de guerre & d'Etat (e).

4°. Les jeunes gens s'interrogeroient mutuellement , & se redresseroient les uns les autres avec politesse : 1°. sur le précis de ce qui a été traduit durant la semaine : 2°. sur les pensées les plus remarquables , & sur les plus beaux tours de la langue : 3°. sur l'élucidement que le Maître aura jugé nécessaire de donner en peu de mots de certains passages.

5°. Le Régent doit avoir soin de faire marquer à la marge , d'une marque différente , les sentences & les belles pensées , & généralement tout ce qu'il y aura de considérable dans les Auteurs , & d'en faire ensuite la revue , après que la lecture aura été faite ; puis de rassembler le tout sur la fin de chaque semaine.

6°. On ne doit distribuer les places tous les mois , ou de quinze en quinze jours , que par l'examen de ceux qui auront mieux réussi dans tous les exercices , soit de vive voix , soit à traduire par écrit , non de françois en latin , mais de latin en françois , au moins dans les quatre premières Classes inférieures. Car quel latin peut-on de bonne foi attendre de ceux qui ne connoissent pas encore cette langue (f) ?

7°. Sans exclure les compositions pour lesquelles on propose des prix , on distribuera les principaux à ceux qui se sont le plus distingués dans le cours des six premiers mois , ou de toute l'année si l'on n'en donne qu'une fois ; & l'on animeroit par ce moyen l'espérance de tous les Ecoliers. Il ne faudroit pas oublier de nommer publiquement & de louer

(d) On peut sur cela s'en rapporter à un Professeur integre, exact , qui a des talents , & reconnu pour tel.

(e) Cet exercice utile , agréable & praticable , ne peut manquer d'être du goût de tous les Maîtres qui ont de la bonne volonté , & cet article est de la dernière importance.

(f) Si l'on exécutoit cet article , on feroit changer de face à toute une classe , & l'on y établiroit bientôt l'émulation.

louer ceux qui en auroient approché; mais les premiers de tous les prix VIII. C.
doivent être donnés à ceux qui ont montré plus de Religion, & qui ont N°. II
des mœurs irréprochables. Il faut nommer aussi ceux qui ont fait des efforts pour les imiter. Il faut récompenser le cœur avant l'esprit. Outre les Livres qu'on expliquera dans les Classes, on doit donner aussi un Livre aux Écoliers à lire en particulier, en prescrivant le même à toute la Classe; & l'on doit les obliger, autant qu'on pourra, d'y employer tous les jours une heure de leur étude particulière (g).

8°. Afin de les appliquer davantage, il faut qu'il y ait un jour de la semaine destiné à faire la revue de ce Livre particulier, & dans lequel le Régent qui aura lu & marqué le Livre, interroge les Écoliers sur les expressions difficiles, & sur les belles pensées qu'ils auront dû y remarquer, pour les rendre exacts & judicieux.

9°. Pour apprendre à parler des les Classes inférieures, il est bon d'y obliger chaque jour deux Écoliers à conter chacun une petite histoire, qu'ils prendront ou dans *Valere Maxime*, ou dans *Plutarque*, ou dans quel Livre ils voudront, en leur laissant le choix; & il faut estimer davantage ceux qui feront le récit d'une manière plus libre, plus naturelle, & plus dans l'esprit de l'Auteur, sans s'assujettir aux mêmes termes & aux mêmes tours. Cette Histoire se doit conter en françois dans les trois premières Classes inférieures, en leur indiquant des Livres françois. On ne donnera que très-peu de chose à réciter des Auteurs; & l'on exigera de tous qu'ils lisent chaque jour une telle portion de l'*Histoire de France*, & qu'ils soient prêts à en faire le récit de leur mieux.

10°. On doit employer peu de temps à la récitation des leçons que l'on donne à apprendre, & qui doivent être extrêmement courtes. C'est beaucoup d'y mettre un quart d'heure, parce que c'est une des choses qui font le plus perdre du temps. Quand le Régent expliquera les leçons, il doit se réduire à les faire bien entendre sans tant de discours (h).

11°. Les Régents ne feront jamais apprendre aucun vers, ni aucune déclamation de leur façon, ni ne dicteront point de Rhétorique qu'ils

(g) Des gens de bien ont remarqué, avec complaisance, que cela s'est exécuté, il n'y a pas long-temps, dans un des plus fameux Collèges de Paris; & qu'on vient de fonder un prix de vertu dans une Université de Province, où l'on essaye de faire revivre les études.

(h) On ne gagne rien en donnant de longues leçons, seches & désagréables, à apprendre par cœur aux enfants, qui ne les apprennent pas, ou qui les apprennent mal, & qui s'aboutissent qu'à mettre de mauvaise humeur les Maîtres & les écoliers. S'il y a des livres intitulés, Méthodes ou Syntaxes pour apprendre à écrire, ou pour la danse, ou pour la Musique, personne, qu'on sache, n'en est venu à bout sans pratiquer; on n'apprend les langues que par l'usage. On suppose qu'il fait, dans cette Syntaxe, la règle par laquelle on explique que dans le Menuet, il faut couler le quatrième pas; celui qui saura cette règle par cœur, sans faute, n'exécutera pas pour cela le quatrième pas.

VII. CL. aient composée. Il faudroit expliquer sur-tout celle d'*Aristote*, de *Quintilien*, d'*Hermogenes*, avec les Livres de *Oratoire* : l'*Orator*, de *claris Oratoribus* de Cicéron : on perd le plus clair du temps à dicter, &c.

N°. II.

12°. Il faut que le Régent qui donnera du françois à traduire en latin, le traduise auparavant lui-même de quelque ancien Auteur, afin de leur faire voir de quelle maniere cet Auteur s'est exprimé, & si les Ecoliers l'ont trouvé, il ne doit pas s'en mettre en peine. Le mal qu'ils auront eu volontairement en le cherchant (les ayant obligés de beaucoup lire, & à se déguiser) devient pour eux un très-grand avantage. Mais il faut les blâmer s'ils l'ont écrit sans y rien changer, l'ayant trouvé (1).

13°. Il seroit encore mieux de leur lire distinctement le latin de ce qu'on leur a dicté en françois; & de les faire composer sur le champ d'après le latin qu'ils viennent d'entendre. Le modele est sûr. On ménage leur temps; & réitérant cet exercice assez court, on les conduit à l'habitude de bien parler latin, sans rêver long-temps. Ainsi, au lieu d'un thème mal fait, par la voie ordinaire, on leur en feroit faire plusieurs excellents, en très-peu de temps, & que la plupart, ou peut-être tous, rapporteroient avec plaisir le lendemain.

14°. On ne doit point faire apprendre par cœur les fatras des Méthodes pour l'ordinaire mal conçues, mal digérées & ennuyantes pour de jeunes gens (2). On doit leur enseigner, de vive voix & par pratique, tout ce qu'on appelle regles, & les engager seulement à les rapporter comme une petite Histoire dans les petites Classes. A mesure qu'il se rencontre un nom, un verbe, hors de la regle générale, il faut le faire remarquer aux Ecoliers, & les obliger à en rendre compte comme on vient de l'expliquer pour la Classe suivante.

15°. Il est inutile de faire étudier par cœur les Oraisons entieres de Cicéron, parce qu'on ne les retient jamais; & qu'il n'y en a peu qu'il soit utile de retenir. Au lieu de cela, il faut apprendre des endroits choisis de ces Oraisons, & particulièrement de ses Livres de *Philosophie*; comme les *Tusculanes*, les *Offices*, &c.

Outre les endroits détachés de Cicéron, on peut leur faire encore apprendre utilement les Harangues des Historiens, comme de *Salluste*, de *Quinte-Curce*, de *Tite-Live*, & sur-tout de *Tacite*, le Panegyrique de *Plin*. On peut choisir aussi dans *Tacite*, outre les Harangues, certains

(1) La premiere partie de cet article est sagement pensée : applanir les difficultés, en travaillant avec plaisir. Il est aisé d'attraper les jeunes gens; en ne les menant que par des chemins qu'ils ne connoissent pas.

(2) M. Arnauld insiste toujours sur cet abus pernicieux.

endroits qui sont fort beaux à apprendre , parce qu'ils contiennent beaucoup de sens (1). VIII. CL
Nº. II.

16°. On peut pratiquer le même à l'égard de tous les Poëtes , à l'exception de *Virgile* & d'*Horace* , que l'on peut utilement apprendre tout entiers , & sur-tout de *Virgile* , le deuxième , le quatrième , le sixième de l'*Enéide* , & les quatre des *Géorgiques*.

17°. On engagera les Ecoliers à recueillir les Sentences qu'on trouve en chemin , & à les apprendre par cœur.

18°. Il ne faut donner aux enfants des leçons & des traductions , & aux grands des compositions , qu'autant qu'on jugera raisonnablement qu'il leur restera de temps après la lecture des Auteurs prescrits. Cet article est plus important qu'on ne pense. Car on prend aisément le change là-dessus. On croit qu'en accablant les enfants de leçons & de compositions , il y a beaucoup à gagner. Rien de plus faux. Abandonnés à eux-mêmes pour les exercices , ils ne connoissent pas assez l'importance du temps pour l'employer. Ils ne se pressent point ; le temps fuit ; l'heure sonne : de-là les châtimens ; tout est dans la tristesse , & le dégoût achève de tout perdre. Ceux qui ont plus de facilité & de mémoire seront engagés à faire plus que les autres , en y attachant des récompenses (m).

19°. C'est ordinairement un temps perdu que de leur donner des vers à composer au logis. De soixante & dix ou quatre-vingts Ecoliers , il y en peut avoir deux ou trois de qui on arrache quelque chose. Le reste se morfond , ou se tourmente pour ne rien faire qui vaille. On peut prescrire une matiere à ceux qui montrent du goût & de la facilité , & exercer les autres selon leur portée. On peut cependant leur proposer à tous de composer sur le champ une petite piece de vers dont on leur donne le sujet ; liberté à chacun de dire comment il tourneroit la matiere de chaque vers. Il part alors une Epithete d'un coin ; il en vient une plus juste d'un autre ; avec la permission de parler , qu'on demande & qu'on obtient par un signe seulement , pour éviter la confusion , on juge , on critique , on rend raison de son choix. Ceux qui ont le moins de feu s'évertuent , & tous essaient au moins de se distinguer : ce qui fait un exercice des plus propres à leur plaire , & à former du moins ceux qui ont quelque talent (n).

(1) Les jeunes gens apprennent toujours volontiers & facilement ce qu'ils entendent bien ; il ne s'agit que de le leur faire entendre avant que d'exiger qu'ils l'apprennent.

(m) Il est étonnant que tant de bons & excellents Maitres ne s'aperçoivent point de cette misere , puisqu'au lieu d'y remédier , on la soutient , & que même on l'augmente encore , en surchargeant les enfants. L'usage est un tyran bien redoutable , lorsqu'il se tourne en mal.

(n) Il n'y a pas de doute que les Maitres ne soient responsables devant Dieu de la

VIII. C L. 20°. Outre les examens annuels, il en faudroit deux plus rigoureux :
 N°. II. l'un, pour monter de Rhétorique en Philosophie : l'autre, pour être reçu Maître ès-arts.

21°. On ne devoit recevoir à la Philosophie que ceux qui auroient bien répondu sur tous les Auteurs Classiques ; qu'ils n'eussent fait voir qu'ils les ont lus & qu'ils les entendent, & qu'ils ne fussent capables, en se préparant une heure, de faire un récit en latin d'une Histoire qui durât un quart-d'heure, & qu'on leur auroit indiquée de lire dans un texte pour la réciter après, sans s'affujettir aux termes ni aux expressions de l'Auteur (o).

22°. On ne devoit recevoir personne au degré de Maître ès-arts, qui ne fût en état de répondre : 1°. sur tous les Auteurs Classiques : 2°. sur toute la Philosophie : 3°. sur la Géographie ancienne & nouvelle : 4°. sur la Chronologie : 5°. sur l'Histoire sainte : 6°. sur l'Histoire ancienne grecque & latine : 7°. sur l'Histoire de France : 8°. qu'il ne fût voir qu'il auroit lu les Auteurs dont nous allons parler plus bas (p).

23°. Cette rigueur rétablirait en splendeur la Faculté des Arts, & feroit que tous ceux qui prendroient des degrés seroient bien fondés dans les Lettres humaines. Elle retrancheroit le grand nombre d'ignorants qui les déshonorent : elle obligerait à étudier pour n'être pas exclu de ces degrés nécessaires pour passer aux Facultés supérieures. Elle banniroit la barbarie & l'ignorance, de la Philosophie & de la Théologie, qui ne vient que de ce que ceux qui les enseignent n'ont pas assez lu les anciens Auteurs.

24°. Il faudroit établir de nouvelles formes pour rendre les examens solennels, & pour empêcher qu'on ne fît grace à ceux qui n'auroient pas la science requise pour ce degré.

IV. On peut faire plusieurs objections contre ce règlement, qu'il est bon
 Object. de prévenir.
 & réponf.

Première objection. On pourroit peut-être croire, que ce que l'on propose est impossible dans l'exécution ; & qu'en employant tant de temps à lire les Auteurs, soit dans la Classe, soit dans le particulier, il n'en peut rester assez pour les autres exercices.

Réponse. Pour répondre nettement à cette difficulté, il n'y a qu'à distribuer le temps des études publiques & particulières selon les diverses Classes.

perte du temps des enfants. On en voit tous les jours passer une journée entière à chercher une épithète qui n'est souvent pas la bonne : on ne fait pas des Poètes par force.

(o) On pourroit encore s'en rapporter pour cela au sentiment du Professeur, qui connoît mieux que personne la capacité des jeunes gens.

(p) M. Arnauld avoit raison d'exiger tout cela : mais il falloit avoir établi les règles huit ou neuf ans avant que de l'exécuter.

Je suppose que le temps qu'on passe en Classe est de deux heures & demie, tant le matin que le soir ; c'est-à-dire, de cinq heures par jour, & que les Ecoliers en peuvent trouver autant pour leurs études particulières. Cela supposé, on peut distribuer le temps en cette manière. Il faut observer que l'explication du premier Auteur qu'on va indiquer à chaque Classe, durera impitoyablement une heure entière, & une demi-heure pour le compte qu'on fera rendre des lectures particulières, ou pour un exercice général de composition de vive voix. Le reste sera distribué comme le Régent le croira plus à propos.

SIXIEME CLASSE.

Le matin.

| | |
|--|----------------------|
| Turcellin. | I heure. |
| Grammaire latine & françoise, qu'on lira seulement & qu'on expliquera. | $\frac{1}{2}$ heure. |
| Petites Histoires, interrogations sur les mots de l'Auteur. | $\frac{1}{4}$ heure. |
| Lecture françoise de Joseph. | $\frac{1}{2}$ heure. |

L'après midi.

| | |
|--|----------------------|
| Phedre (g). | I heure. |
| Enigmes de Lubrius. | $\frac{1}{4}$ heure. |
| Grammaires. | $\frac{1}{2}$ heure. |
| Petites Histoires, interrogations, & lectures françoises. | $\frac{1}{2}$ heure. |
| On peut obliger les Ecoliers dans chaque Classe, à lire en particulier les Figures de la Bible, pour en rendre compte les jours marqués par le Régent. | |

CINQUIEME CLASSE.

Le matin.

| | |
|--|----------------------|
| Cornelius Nepos, alternativement & Quinte - Curce. | I heure. |
| Endroits choisis de Cicéron. | $\frac{1}{2}$ heure. |
| Examen des traductions écrites. | $\frac{1}{4}$ heure. |
| Petites Histoires, principes de Géographie. | $\frac{1}{2}$ heure. |

(g) Cet Auteur est bien difficile pour des commençants ; il seroit bon en troisième.

VIII. CL.
N^o. II.*L'après midi.*

| | |
|--|----------------------|
| Térence | 1 heure. |
| Epigrammes | $\frac{1}{4}$ heure. |
| Répétition de la Grammaire | $\frac{1}{2}$ heure. |
| Petites Histoires, principes de Géographie | $\frac{1}{4}$ heure. |

Auteurs particuliers.

Florus. Eutrope. Justin. Hérodiën, traduit par Ange Politien.

Q U A T R I È M E C L A S S E.

Le matin.

| | |
|---|----------------------|
| La deuxième Décade de Tite-Live | 1 heure. |
| Livres choisis de Cicéron | $\frac{1}{4}$ heure. |
| Examen des traductions | $\frac{1}{2}$ heure. |
| Petites Histoires & Géographie | $\frac{1}{2}$ heure. |

L'après midi.

| | |
|--|----------------------|
| Salluste | 1 heure. |
| Le deuxième, le quatrième & le sixième Livre de l'Énéide | $\frac{1}{2}$ heure. |
| Grammaire grecque | $\frac{1}{4}$ heure. |
| Histoire & Géographie, qu'on doit faire marcher de compagnie dans la suite des Classes | $\frac{1}{2}$ heure. |

Auteurs particuliers.

Les deux autres Décades de Tite-Live. César.

T R O I S I È M E C L A S S E.

Le matin.

| | |
|-----------------------------------|----------------------|
| Tacite | 1 heure. |
| Harangues choisies | $\frac{1}{2}$ heure. |
| Examen des compositions | $\frac{1}{2}$ heure. |
| Histoire, &c. | $\frac{1}{4}$ heure. |

L'après midi.

VIII. C L.
N^o. II.

| | |
|--|----------------------|
| Satyres & Epîtres d'Horace | I heure. |
| Endroits choisis de Virgile. | $\frac{1}{2}$ heure. |
| L'Evangile de S. Luc en grec, alternativement les Dialogues de Lucien, & Esope. | $\frac{1}{2}$ heure. |
| Histoire, Géographie. | $\frac{1}{4}$ heure. |

Auteurs particuliers.

Suetone. Ovide *de Ponto*. Les septieme, huitieme, dixieme, treizieme & quinzieme Satyres de Juvenal.

S E C O N D E C L A S S E.

Cette Classe doit être particulièrement appliquée à la langue grecque; & l'on donnera à cette langue ce qu'on donnoit à la latine.

Le matin.

| | |
|----------------------------------|----------------------|
| Hérodien. | I heure. |
| Panegyrique de Pline | $\frac{3}{4}$ heure. |
| Examen des compositions. | $\frac{1}{2}$ heure. |
| Histoire, &c. | $\frac{1}{2}$ heure. |

L'après midi.

| | |
|---|----------------------|
| Vies de Plutarque. | I heure. |
| Endroits choisis de Lucien & autres Poëtes. | $\frac{1}{2}$ heure. |
| Homere. | $\frac{1}{2}$ heure. |
| Histoire, &c. | $\frac{1}{2}$ heure. |

Auteurs particuliers.

Hérodote. Thucydide. Xénophon.

VIII. CL.
N^o. II.

R H É T O R I Q U E.

Le matin.

Suarez, & alternativement la Rhétorique d'Aristote; puis de Quintilien, en passant des uns & des autres plusieurs choses.

Examen des compositions.

Histoire, &c.

1 heure.

 $\frac{1}{4}$ heure. $\frac{1}{2}$ heure.*L'après midi.*

Morales de Plutarque, & Sénèque le Philosophe.

Lieux choisis des Poètes nouveaux

Euripide alternativement & Sophocle.

Histoire, &c.

1 heure.

 $\frac{1}{4}$ heure. $\frac{1}{2}$ heure. $\frac{1}{2}$ heure.*Auteurs particuliers.*

Pline le naturaliste. Elian. Les Oraisons de Cicéron & de Démosthène. Isocrate, &c.

Il faut remarquer que dans les trois premières Classes inférieures, on s'arrête aux mots plus qu'aux pensées; & dans les autres tout le contraire. On n'est pas obligé de faire expliquer en Rhétorique tout l'Auteur en françois; mais on fait arrêter le lecteur sur les beaux endroits, pour les faire remarquer, ou les éclaircir.

Comme ce qu'on a indiqué d'Auteurs, ne suffisent pas pour remplir tout le temps de l'année de chaque Classe, les Régents en prescriront d'autres selon le temps qu'on pourra avoir de reste; & cela montre que le Règlement n'est point impossible, puisqu'il y aura du temps à remplir. Ce qu'on gagne par l'exclusion des vers dans les hautes Classes, des thèmes dans les petites, & enfin des leçons qui ne produisent rien qui vaille, donnera un temps qui sera bien plus agréablement employé à lire pour rendre compte, & à apprendre par cœur les endroits choisis indiqués; enfin, à se préparer soi-même sur ce qu'on aura marqué des Grammaires latine & grecque, & sur la Rhétorique, suivant les Classes auxquelles on aura indiqué une ou deux règles de Grammaire, sur lesquelles on interrogera la Classe suivante du soir ou du matin, sans assujettir personne à l'apprendre mot pour mot. On se livrera plus volontiers à cette

à cette étude, qui servira même à faire de petits raisonnements; & l'on en verra plus de cette manière qu'on n'auroit fait de l'autre. VIII. CII
N°. II.

Seconde objection. En faisant moins de compositions, on n'apprendra ni à écrire, ni à parler latin.

Réponse. On répond que les jeunes gens apprendront à coup sûr beaucoup plus en lisant beaucoup, & en parlant fréquemment, d'après ces Auteurs purs, qu'en écrivant beaucoup de dictées & de mauvaises expressions qu'ils emploient, & qu'il faut corriger. N'étant pas en état de produire des pensées solides, ils ne font autre chose, dans toutes ces compositions de Collège, que de contracter l'habitude de mal parler & de mal penser. Tout au contraire, en leur remplissant la tête de beaux modèles, ils se formeront le jugement, &c. (r)

Troisième objection. Les Régents ne se forment pas si on leur ôte la liberté de haranguer.

Réponse. Mais on répond, qu'ils peuvent haranguer tant qu'ils voudront, pourvu que ce ne soit pas dans le temps des Classes destinées à l'instruction des Ecoliers. Il ne faut pas tant de discours pour montrer une beauté dans un Auteur, &c.

*Jugement d'un ancien Professeur de l'Université de *** sur ce plan d'étude, qui lui a long-temps servi de règle.*

De tous les exercices celui qu'une épreuve journalière de huit années consécutives m'a fait connoître le plus utile, & réellement le plus aisé, c'est celui d'expliquer sans quartier durant la première heure de chaque Classe, un même Auteur; & après l'explication de chaque page ou Chapitre, d'obliger les jeunes gens à en rendre compte, les uns en françois, les autres en latin. Il n'est pas croyable combien cet exercice fort simple devient intéressant, par la variété des interrogations: combien il anime les jeunes gens, par la nécessité de se tenir toujours prêts de répondre: combien enfin il leur donne de facilité à s'énoncer dans leur langue, & à s'exprimer noblement en latin.

Au lieu de fatiguer les enfants par la nécessité d'apprendre par cœur de longues leçons, je me suis très-bien trouvé de leur exercer la mémoire & le jugement, en les accoutumant à raconter le matin pour toute leçon, soit en françois, soit en latin, à leur volonté, l'endroit où ils en sont dans l'Historien latin ou françois, dont ils font leur lecture particulière.

(r) Il n'y a point de réplique à cette sage réponse de M. Arnauld.

VIII. C. L. Il y a quelque chose à rabattre sur le choix des Auteurs. La pratique
 N°. II. en entier m'en étoit impossible, parce que ceux qu'on m'envoyoit en Rhétorique n'avoient pas été menés par cette méthode.

Mais la distribution du temps, & la nature des exercices sont très-praticables. Ce que j'y ai trouvé de meilleur, après la méthode de faire parler latin sur le champ, & toujours d'après un bon modele, c'est celle d'accoutumer les Maîtres à se taire : ce qui conserve leurs poumons, & leur épargne bien du ridicule.



LA LOGIQUE,

O U

L'ART DE PENSER,

C O N T E N A N T,

OUTRE LES REGLES COMMUNES;

PLUSIEURS OBSERVATIONS NOUVELLES;

PROPRES A FORMER LE JUGEMENT.

Sur la cinquieme édition, revue & de nouveau augmentée; faite à Paris, chez Guillaume Desprez, &c. en 1683. Avec Privilege du Roi.

THE UNITED STATES OF AMERICA

U S

DEPARTMENT OF THE INTERIOR

BUREAU OF LAND MANAGEMENT

WASHINGTON, D. C. 20250

OFFICE OF THE ASSISTANT ATTORNEY GENERAL

WASHINGTON, D. C. 20530

ATTENTION: GENERAL COUNSEL

A V I S

[DU PREMIER ÉDITEUR, en 1662.]

LA naissance de ce petit ouvrage est due entièrement au hasard, & plutôt à une espèce de divertissement, qu'à un dessein sérieux. Une personne de condition entretenant un jeune Seigneur, qui, dans un âge peu avancé, faisoit paroître beaucoup de solidité & de pénétration d'esprit, lui dit, qu'étant jeune, il avoit trouvé un homme qui l'avoit rendu en quinze jours capable de répondre d'une partie de la Logique. Ce discours donna occasion à une autre personne qui étoit présente, & qui n'avoit pas grande estime de cette science, de répondre en riant, que si M. . . . en vouloit prendre la peine, on s'engageroit bien de lui apprendre en quatre ou cinq jours, tout ce qu'il y avoit d'utile dans la Logique. Cette proposition, faite en l'air, ayant servi quelque temps d'entretien, on se résolut d'en faire l'essai : mais comme on ne jugea pas les Logiques ordinaires assez courtes ni assez nettes, on eut la pensée d'en faire un petit abrégé, qui ne fût que pour lui.

Le Duc de
Chevreu-
se, fils du
Duc de
Luines.Monsieur
Arnauld.

C'est l'unique vue qu'on avoit lorsqu'on commença d'y travailler, & l'on ne pensoit pas y employer plus d'un jour ; mais quand on voulut s'y appliquer, il vint dans l'esprit tant de réflexions nouvelles, qu'on fut obligé de les écrire pour s'en débarrasser : ainsi, au lieu d'un jour, on y en employa quatre ou cinq, pendant lesquels on forma le corps de cette Logique, à laquelle on a depuis ajouté diverses choses.

Or quoiqu'on ait embrassé beaucoup plus de matières qu'on ne s'étoit engagé de faire d'abord, néanmoins l'essai en réussit comme on se l'étoit promis : car ce jeune Seigneur l'ayant lui-même réduite en quatre tables, il en apprit facilement une par jour, sans même qu'il eût presque besoin de personne pour l'entendre. Il est vrai qu'on ne doit pas espérer, que d'autres que lui y entrent avec la même facilité, son esprit étant tout-à-fait extraordinaire dans toutes les choses qui dépendent de l'intelligence.

Voilà la rencontre qui a produit cet ouvrage. Mais quelque sentiment qu'on en ait, on ne peut, au moins avec justice, en désapprouver l'im-

VIII. C. L. pression, puisqu'elle a été plutôt forcée que volontaire. Car plusieurs personnes en ayant tiré des copies manuscrites, ce qu'on fait assez ne se pouvant faire sans qu'il s'y glisse beaucoup de fautes, on a eu avis que les Libraires se dispoient de l'imprimer. De sorte qu'on a jugé plus à propos de le donner au public correct & entier, que de permettre qu'on l'imprimât sur des copies défectueuses. Mais c'est aussi ce qui a obligé d'y faire diverses additions, qui l'ont augmenté de près d'un tiers, parce qu'on a cru qu'on devoit étendre ces vues plus loin qu'on n'avoit fait en ce premier essai. C'est le sujet du premier Discours, où l'on explique la fin qu'on s'est proposée, & la raison des matières qu'on y a traitées.



A V E R T I S S E M E N T

[D E M O N S I E U R N I C O L É]

É D I T E U R D E L A C I N Q U I E M E É D I T I O N.

ON a fait diverses additions importantes à cette nouvelle édition de la Logique, dont l'occasion a été, que les Ministres se sont plaints de quelques remarques qu'on y avoit faites; ce qui a obligé d'éclaircir & de soutenir les endroits qu'ils ont voulu attaquer. On verra par ces éclaircissements, que la raison & la foi s'accordent parfaitement, comme étant des ruisseaux de la même source, & que l'on ne sauroit guere s'éloigner de l'une sans s'écarter de l'autre. Mais quoique ce soient des contestations théologiques qui ont donné lieu à ces additions, elles ne sont pas moins propres ni moins naturelles à la Logique, & on les auroit pu faire quand il n'y auroit jamais eu de Ministres au monde, qui auroient voulu obscurcir les vérités de la foi par de fausses subtilités.

NB. Les additions, faites à la cinquième édition, sont les Chapitres IV & XV de la première Partie; & les Chapitres I, II, XII & XIV de la seconde Partie.



A V E R T I S S E M E N T

DE L'ÉDITEUR DE LA COLLECTION.

ON verra dans les *Préfaces historiques*, l'histoire de la Logique ou de l'Art de penser. Nous nous bornons à dire ici, que, quoique M. Arnauld ne soit Auteur que du corps de cet ouvrage, nous croyons néanmoins devoir le donner avec toutes les additions que M. Nicole y a faites. Il certifie lui-même, dans l'Avis qu'il mit à la tête de la première édition, qu'en donnant l'ouvrage au public, pour prévenir l'impression que les Libraires se dispoient d'en faire sur des copies défectueuses, on fut obligé d'y faire diverses additions, qui augmentèrent l'ouvrage, dit-il, de près d'un tiers. Ces additions paroissent être différentes de celles dont il est fait mention à la fin du Chapitre X de la quatrième Partie de la première édition, qui avoient augmenté cette Logique de près de moitié, depuis les premiers essais qui en avoient été faits (par M. Arnauld) en quatre ou cinq jours.

La quatrième édition, faite en 1674, fut augmentée d'un sixième. On y ajouta en entier le Chapitre X de la première Partie, les Chapitres XIII, XIV & XV de la troisième, & le premier de la quatrième; & on fit des changemens & additions considérables, sur-tout aux Chapitres IX & X de la seconde Partie, & aux XIX & XX de la troisième.

La cinquième édition, faite en 1683, fut encore augmentée de près d'un dixième. Les Chapitres IV & XV de la première Partie, & les Chapitres I, II, XII & XIV de la seconde, furent ajoutés en entier. Il est vrai que les deux premiers & les deux derniers sont ou des extraits du Livre de la Perpétuité de la Foi, ou des éclaircissements touchant les matières qui y sont traitées; & les deux autres, savoir le premier & le second de la seconde Partie, sont tirés, presque en entier, de la Grammaire générale.

Nous avons mis entre deux crochets quarrés [] tout ce que nous avons trouvé de plus dans la quatrième édition que dans la première; & nous avons de plus marqué par une étoile *, les additions qui y furent encore faites dans la cinquième édition.

Nous observerons de plus, que dans la quatrième édition, on corrigea & on retrancha même plusieurs endroits de la première édition.

PREMIER

PREMIER DISCOURS,

Où l'on fait voir le dessein de cette nouvelle Logique.

IL n'y a rien de plus estimable que le bon sens & la justesse de l'esprit dans le discernement du vrai & du faux. Toutes les autres qualités de l'esprit ont des usages bornés ; mais l'exactitude de la raison est généralement utile, dans toutes les parties & dans tous les emplois de la vie. Ce n'est pas seulement dans les sciences qu'il est difficile de distinguer la vérité de l'erreur, mais aussi dans la plupart des sujets dont les hommes parlent, & des affaires qu'ils traitent. Il y a presque par-tout des routes différentes ; les unes vraies, les autres fausses, & c'est à la raison d'en faire le choix. Ceux qui choisissent bien, sont ceux qui ont l'esprit juste ; ceux qui prennent le mauvais parti, sont ceux qui ont l'esprit faux ; & c'est la première & la plus importante différence qu'on peut mettre entre les qualités de l'esprit des hommes.

Ainsi la principale application qu'on devoit avoir, seroit, de former son jugement, & de le rendre aussi exact qu'il le peut être ; & c'est à quoi devoit tendre la plus grande partie de nos études. On se sert de la raison comme d'un instrument pour acquérir les sciences, & on se devoit servir, au contraire, des sciences, comme d'un instrument pour perfectionner sa raison ; la justesse de l'esprit étant infiniment plus considérable, que toutes les connoissances spéculatives, auxquelles on peut arriver par le moyen des sciences les plus véritables & les plus solides : ce qui doit porter les personnes sages à ne s'y engager qu'autant qu'elles peuvent servir à cette fin, & à n'en faire que l'essai & non l'emploi des forces de leur esprit.

Si l'on ne s'y applique dans ce dessein, on ne voit pas que l'étude de ces sciences spéculatives, comme de la Géométrie, de l'Astronomie, & de la Physique, soit autre chose qu'un amusement assez vain, ni qu'elles soient beaucoup plus estimables que l'ignorance de toutes ces choses, qui a au moins cet avantage, qu'elle est moins pénible, & qu'elle ne donne pas lieu à la sotte vanité que l'on tire souvent de ces connoissances stériles & infructueuses.

Non seulement ces sciences ont des recoins & des enfoncements fort peu utiles ; mais elles sont toutes inutiles, si on les considère en elles-mêmes & pour elles-mêmes. Les hommes ne sont pas nés pour em-

VIII. C. L. ployer leur temps à mesurer des lignes , à examiner les rapports des angles , à considérer les divers mouvements de la matiere. Leur esprit est trop grand , leur vie trop courte , leur temps trop précieux pour l'occuper à de si petits objets : mais ils sont obligés d'être justes , équitables , judicieux dans tous leurs discours , dans toutes leurs actions , & dans toutes les affaires qu'ils manient ; & c'est à quoi ils doivent particulièrement s'exercer & se former.

Ce soin & cette étude est d'autant plus nécessaire , qu'il est étrange combien c'est une qualité rare que cette exactitude de jugement. On ne rencontre par-tout que des esprits faux , qui n'ont presque aucun discernement de la vérité ; qui prennent toutes choses d'un mauvais biais , qui se paient des plus mauvaises raisons , & qui veulent en payer les autres ; qui se laissent emporter par les moindres apparences ; qui sont toujours dans l'excès & dans les extrémités ; qui n'ont point de ferres pour se tenir fermes dans les vérités qu'ils savent , parce que c'est plutôt le hasard qui les y attache , qu'une solide lumière : ou qui s'arrêtent , au contraire , à leur sens avec tant d'opiniâtreté , qu'ils n'écoutent rien de ce qui les pourroit détromper ; qui décident hardiment ce qu'ils ignorent , ce qu'ils n'entendent pas , & ce que personne n'a peut-être jamais entendu ; qui ne font point de différence entre parler & parler ; ou qui ne jugent de la vérité des choses que par le ton de la voix ; celui qui parle facilement & gravement a raison : celui qui a quelque peine à s'expliquer , ou qui fait paroître quelque chaleur , a tort. Ils n'en savent pas davantage.

C'est pourquoi il n'y a point d'absurdités si insupportables qui ne trouvent des approbateurs. Quiconque a dessein de piper le monde , est assuré de trouver des personnes qui seront bien aises d'être pipées ; & les plus ridicules sottises rencontrent toujours des esprits auxquels elles sont proportionnées. Après que l'on voit tant de gens infatués des folies de l'Astrologie judiciaire , & que des personnes graves traitent cette matiere sérieusement , on ne doit plus s'étonner de rien. Il y a une constellation dans le ciel qu'il a plu à quelque personne de nommer balance , & qui ressemble à une balance comme à un moulin à vent. La balance est le symbole de la Justice : donc , ceux qui naîtront sous cette constellation seront justes & équitables. Il y a trois autres signes dans le Zodiaque , qu'on nomme , l'un Belier , l'autre Taureau , l'autre Capricorne , & qu'on eût pu aussi-bien appeller Eléphant , Crocodile , & Rhinocéros : le Belier , le Taureau & le Capricorne sont des animaux qui ruminent : donc ceux qui prennent médecine , lorsque la lune est sous ces constellations , sont en danger de la revomir. Quelque extravagants que

soient ces raisonnements, il se trouve des personnes qui les débitent, & d'autres qui s'en laissent persuader. VIII. Ch.
N°. III.

Cette fausseté d'esprit n'est pas seulement cause des erreurs que l'on mêle dans les sciences, mais aussi de la plupart des fautes que l'on commet dans la vie civile, des querelles injustes, des procès mal fondés, des avis téméraires, des entreprises mal concertées. Il y en a peu qui n'aient leur source dans quelque erreur & dans quelque faute de jugement; de sorte qu'il n'y a point de défaut dont on ait plus d'intérêt de se corriger.

Mais autant que cette correction est souhaitable, autant est-il difficile d'y réussir; parce qu'elle dépend beaucoup de la mesure d'intelligence que nous apportons en naissant. Le sens commun n'est pas une qualité si commune que l'on pense. Il y a une infinité d'esprits grossiers & stupides, que l'on ne peut réformer en leur donnant l'intelligence de la vérité; mais en les retenant dans les choses qui sont à leur portée, & en les empêchant de juger de ce qu'ils ne sont pas capables de connoître. Il est vrai néanmoins qu'une grande partie des faux jugements des hommes ne vient pas de ce principe, & qu'elle n'est causée que par la précipitation de l'esprit, & par le défaut d'attention, qui fait que l'on juge témérairement de ce que l'on ne connoît que confusément & obscurément. Le peu d'amour que les hommes ont pour la vérité, fait, qu'ils ne se mettent pas en peine, la plupart du temps, de distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux. Ils laissent entrer dans leur ame toutes sortes de discours & de maximes: ils aiment mieux les supposer pour véritables que de les examiner. S'ils ne les entendent pas, ils veulent croire que d'autres les entendent bien; & ainsi ils se remplissent la mémoire d'une infinité de choses fausses, obscures, & non entendues, & raisonnent ensuite sur ces principes, sans presque considérer ni ce qu'ils disent, ni ce qu'ils pensent.

La vanité & la présomption contribuent encore beaucoup à ce défaut. On croit qu'il y a de la honte à douter & à ignorer; & l'on aime mieux parler & décider au hasard, que de reconnoître qu'on n'est pas assez informé des choses pour en porter jugement. Nous sommes tous pleins d'ignorances & d'erreurs; & cependant on a toutes les peines du monde de tirer de la bouche des hommes, cette confession si juste & si conforme à leur condition naturelle: je me trompe, & je n'en fais rien.

Il s'en trouve d'autres, au contraire, qui ayant assez de lumière pour connoître qu'il y a quantité de choses obscures & incertaines, & voulant, par une autre sorte de vanité, témoigner qu'ils ne se laissent pas aller à la crédulité populaire, mettent leur gloire à soutenir, qu'il n'y a rien de

VIII. C¹. certain. Ils se déchargent ainsi de la peine de les examiner ; & sur ce N^o. III. mauvais principe, ils mettent en doute les vérités les plus constantes , & la Religion même. C'est la source du Pyrrhonisme , qui est une autre extravagance de l'esprit humain , qui , paroissant contraire à la témérité de ceux qui croient & décident tout , vient néanmoins de la même source , qui est le défaut d'attention. Car comme les uns ne veulent pas se donner la peine de discerner les erreurs , les autres ne veulent pas prendre celle d'envisager la vérité , avec le soin nécessaire pour en appercevoir l'évidence. La moindre lueur suffit aux uns pour les persuader des choses très-fausSES , & elle suffit aux autres pour les faire douter des choses les plus certaines : mais dans les uns & dans les autres , c'est le même défaut d'application qui produit des effets si différents.

La vraie raison place toutes choses dans le rang qui leur convient : elle fait douter de celles qui sont douteuses , rejeter celles qui sont fausses , & reconnoître de bonne foi celles qui sont évidentes , sans s'arrêter aux vaines raisons des Pyrrhoniens , qui ne détruisent pas l'assurance raisonnable que l'on a des choses certaines , non pas même dans l'esprit de ceux qui les proposent. Personne ne douta jamais sérieusement s'il y a une terre , un soleil & une lune , ni si le tout est plus grand que sa partie. On peut bien faire dire extérieurement à sa bouche , qu'on en doute , parce que l'on peut mentir ; mais on ne le peut pas faire dire à son esprit. Ainsi le Pyrrhonisme n'est pas une Secte de gens qui soient persuadés de ce qu'ils disent ; mais c'est une Secte de menteurs. Aussi se contredisent-ils souvent en parlant de leur opinion , leur cœur ne pouvant s'accorder avec leur langue , comme on le peut voir dans Montagne , qui a tâché de le renouveler au dernier siècle.

Car après avoir dit que les Accadémiciens étoient différents des Pyrrhoniens , en ce que les Accadémiciens avouoient qu'il y avoit des choses plus vraisemblables que les autres , ce que les Pyrrhoniens ne vouloient pas reconnoître , il se déclare pour les Pyrrhoniens en ces termes : *L'avis , dit-il , des Pyrrhoniens est plus hardi , & quant & quant plus vraisemblable.* Il y a donc des choses plus vraisemblables que les autres. Et ce n'est point pour faire une pointe qu'il parle ainsi , ce sont des paroles qui lui sont échappées sans y penser ; & qui naissent du fond de la nature , que le mensonge des opinions ne peut étouffer.

Mais le mal est , que , dans les choses qui ne sont pas si sensibles , ces personnes qui mettent leur plaisir à douter de tout , empêchent leur esprit de s'appliquer à ce qui les pourroit persuader , ou ne s'y appliquent qu'imparfaitement , & ils tombent par-là dans une incertitude volontaire à l'égard des choses de la Religion ; parce que cet état de

ténèbres, qu'ils se procurent, leur est agréable, & leur paroît commode VIII. C L.
pour appaîser les remords de leur conscience, & pour contenter libre- N°. III.
ment leurs passions.

Ainsi comme ces dérèglements d'esprit, qui paroissent opposés, l'un, portant à croire légèrement ce qui est obscur & incertain, & l'autre, à douter de ce qui est clair & certain, ont néanmoins le même principe, qui est la négligence à se rendre attentif autant qu'il faut pour discerner la vérité, il est visible qu'il y faut remédier de la même sorte, & que l'unique moyen de s'en garantir, est, d'apporter une attention exacte à nos jugemens & à nos pensées. C'est la seule chose qui soit absolument nécessaire pour se défendre des surprises. Car ce que les Accadémiens disoient, qu'il étoit impossible de trouver la vérité, si on n'en avoit des marques, comme on ne pourroit reconnoître un esclave fugitif qu'on chercheroit, si on n'avoit des signes pour le distinguer des autres au cas qu'on le rencontrât, n'est qu'une vaine subtilité. Comme il ne faut point d'autres marques pour distinguer la lumière des ténèbres, que la lumière même qui se fait assez sentir, ainsi il n'en faut point d'autres pour reconnoître la vérité, que la clarté même qui l'environne, & qui se soumet l'esprit & le persuade malgré qu'il en ait : de sorte que toutes les raisons de ces Philosophes ne sont pas plus capables d'empêcher l'ame de se rendre à la vérité, lorsqu'elle en est fortement pénétrée, qu'elles sont capables d'empêcher les yeux de voir, lorsqu'étant ouverts, ils sont frappés par la lumière du soleil.

Mais parce que l'esprit se laisse quelquefois abuser par de fausses lueurs, lorsqu'il n'y apporte pas l'attention nécessaire, & qu'il y a bien des choses que l'on ne connoît que par un long & difficile examen, il est certain qu'il seroit utile d'avoir des regles pour s'y conduire de telle sorte, que la recherche de la vérité en fût & plus facile & plus sûre ; & ces regles sans doute ne sont pas impossibles. Car puisque les hommes se trompent quelquefois dans leurs jugemens, & que quelquefois aussi ils ne s'y trompent pas ; qu'ils raisonnent tantôt bien & tantôt mal, & qu'après avoir mal raisonné, ils sont capables de reconnoître leur faute ; ils peuvent remarquer, en faisant des réflexions sur leurs pensées, quelle méthode ils ont suivie lorsqu'ils ont bien raisonné, & quelle a été la cause de leur erreur lorsqu'ils se sont trompés, & former ainsi des regles sur ces réflexions, pour éviter à l'avenir d'être surpris.

C'est proprement ce que les Philosophes entreprennent, & sur quoi ils nous font des promesses magnifiques. Si on les en veut croire, ils nous fournissent, dans cette partie qu'ils destinent à cet effet, & qu'ils appellent Logique, une lumière capable de dissiper toutes les ténèbres

VIII. C L. de notre esprit: ils corrigent toutes les erreurs de nos pensées, & ils
 N°. III. nous donnent des regles si sûres, qu'elles nous conduisent infailliblement à la vérité; & si nécessaires tout ensemble, que, sans elles, il est impossible de la connoître avec une entière certitude. Ce sont les éloges qu'ils donnent eux-mêmes à leurs préceptes. Mais si l'on considere ce que l'expérience nous fait voir de l'usage que ces Philosophes en font, & dans la Logique & dans les autres parties de la Philosophie, on aura beaucoup de sujet de se défier de la vérité de ces promesses.

Néanmoins, parce qu'il n'est pas juste de rejeter absolument ce qu'il y a de bon dans la Logique à cause de l'abus qu'on en peut faire, & qu'il n'est pas vraisemblable que tant de grands esprits, qui se sont appliqués avec tant de soin aux regles du raisonnement, n'aient rien trouvé de solide; & enfin, parce que la coutume a introduit une certaine nécessité de savoir, au moins grossièrement, ce que c'est que Logique, on a cru que ce seroit contribuer quelque chose à l'utilité publique, que d'en tirer ce qui peut le plus servir à former le jugement. Et c'est proprement le dessein qu'on s'est proposé dans cet Ouvrage, en y ajoutant plusieurs nouvelles réflexions, qui sont venues dans l'esprit en écrivant, & qui en font la plus grande & peut-être la plus considérable partie.

Car il semble que les Philosophes ordinaires ne se soient guere appliqués qu'à donner des regles des bons & des mauvais raisonnements. Or quoique l'on ne puisse pas dire que ces regles soient inutiles, puisqu'elles servent quelquefois à découvrir le défaut de certains arguments embarrassés, & à disposer ses pensées d'une maniere plus convaincante, néanmoins on ne doit pas aussi croire, que cette utilité s'étende bien loin; la plupart des erreurs des hommes ne consistant pas à se laisser tromper par de mauvaises conséquences, mais à se laisser aller à de faux jugements, dont on tire de mauvaises conséquences. C'est à quoi ceux qui jusqu'ici ont traité de la Logique ont peu cherché de remedes, & ce qui fait le principal sujet des nouvelles réflexions qu'on trouve partout dans ce livre.

On est obligé néanmoins de reconnoître, que ces réflexions, qu'on appelle nouvelles, parce qu'on ne les voit pas dans les Logiques communes, ne sont pas toutes de celui qui a travaillé à cet Ouvrage, & qu'il en a emprunté quelques-unes des Livres d'un célèbre Philosophe de ce siecle, qui a autant de netteté d'esprit qu'on trouve de confusion dans les autres. On en a aussi tiré quelques autres d'un petit Ecrit non imprimé, qui avoit été fait par feu M. Pascal, & qu'il avoit intitulé, de *l'Esprit géométrique*, & c'est ce qui est dit dans le Chapitre IX de la premiere Partie, de la différence des définitions de nom, & des défini-

tions de chose, & les cinq regles qui sont expliquées dans la quatrième Partie, que l'on y a beaucoup plus étendues qu'elles ne le sont dans cet Ecrit. VIII. C.
N°. III.

Quant à ce qu'on a tiré des Livres ordinaires de la Logique, voici ce qu'on y a observé.

Premièrement, on a eu dessein de renfermer dans celle-ci tout ce qui étoit véritablement utile dans les autres ; comme les regles des figures, les divisions des termes & des idées, quelques réflexions sur les propositions. Il y avoit d'autres choses qu'on jugeoit assez inutiles ; comme les catégories & les lieux ; mais, parce qu'elles étoient courtes, faciles & communes, on n'a pas cru les devoir omettre, en avertissant néanmoins du jugement qu'on en doit faire, afin qu'on ne les crût pas plus utiles qu'elles ne sont.

On a été plus en doute sur certaines matieres assez épineuses & peu utiles ; comme les conversions des propositions, la démonstration des regles des figures ; mais on s'est résolu de ne les pas retrancher : la difficulté même n'en étant pas entièrement inutile. Car il est vrai que lorsqu'elle ne se termine à la connoissance d'aucune vérité, on a raison de dire, *stultum est difficiles habere nugas* : mais on ne la doit pas éviter de même, quand elle-même a quelque chose de vrai ; parce qu'il est avantageux de s'exercer à entendre les vérités difficiles.

Il y a des estomacs qui ne peuvent digérer que les viandes légères & délicates, & il y a de même des esprits qui ne se peuvent appliquer à comprendre que les vérités faciles, & revêtues des ornements de l'éloquence. L'un & l'autre est une délicatesse blâmable, ou plutôt une véritable foiblesse. Il faut rendre son esprit capable de découvrir la vérité, lors même qu'elle est cachée & enveloppée, & de la respecter sous quelque forme qu'elle paroisse. Si on ne surmonte cet éloignement & ce dégoût, qu'il est facile à tout le monde de concevoir de toutes les choses qui paroissent un peu subtiles & scholastiques, on étrécit insensiblement son esprit, & on le rend incapable de comprendre ce qui ne se connoît que par l'enchaînement de plusieurs propositions. Et ainsi, quand une vérité dépend de trois ou quatre principes, qu'il est nécessaire d'envisager tout à la fois, on s'éblouit, on se rebute, & l'on se prive, par ce moyen, de la connoissance de plusieurs choses utiles ; ce qui est un défaut considérable.

La capacité de l'esprit s'étend & se resserre par l'accoutumance, & c'est à quoi servent principalement les Mathématiques, & généralement toutes les choses difficiles, comme celles dont nous parlons. Car elles donnent une certaine étendue à l'esprit, & elles l'exercent à s'appliquer davantage, & à se tenir plus ferme dans ce qu'il connoît.

VIII. C L. Ce sont les raisons qui ont porté à ne pas omettre ces matieres
 N°. III. épineuses, & à les traiter même aussi subtilement qu'en aucune autre
 Logique. Ceux qui n'en seront pas satisfaits s'en peuvent délivrer en
 ne les lisant pas ; car on a eu soin, pour cela, de les en avertir à la
 tête même des Chapitres, afin qu'ils n'aient pas sujet de s'en plaindre,
 & que, s'ils les lisent, ce soit volontairement.

On n'a pas cru aussi devoir s'arrêter au dégoût de quelques person-
 nes, qui ont en horreur certains termes artificiels, qu'on a formés pour
 retenir plus facilement les diverses manieres de raisonner, comme si c'é-
 toient des mots de magie, & qui sont souvent des railleries assez froi-
 des sur *baroco* & *baraliphton*, comme tenant du caractère de Pédant ;
 parce que l'on a jugé qu'il y avoit plus de bassesse dans ces railleries
 que dans ces mots. La vraie raison & le bon sens ne permettent pas
 qu'on traite de ridicule ce qui ne l'est point. Or il n'y a rien de ridi-
 cule dans ces termes, pourvu qu'on n'en fasse pas un trop grand mys-
 tere ; & que, comme ils n'ont été faits que pour soulager la mémoire,
 on ne veuille pas les faire passer dans l'usage ordinaire, & dire,
 par exemple, qu'on va faire un argument en *bocardo*, ou en *selaphton* ;
 ce qui seroit en effet très-ridicule.

On abuse quelquefois beaucoup de ce reproche de pédanterie, &
 souvent on y tombe en l'attribuant aux autres. La pédanterie est un
 vice d'esprit & non de profession ; & il y a des Pédants de toutes ro-
 bès, de toutes conditions, & de tous états. Relever des choses basses
 & petites, faire une vaine montre de la science, entasser du grec &
 du latin sans jugement ; s'échauffer sur l'ordre des mois attiques, sur
 les habits des Macédoniens, & sur de semblables disputes de nul usage ;
 piller un Auteur en lui disant des injures, déchirer outrageusement ceux
 qui ne sont pas de notre sentiment sur l'intelligence d'un passage de Sue-
 tone, ou sur l'étymologie d'un mot, comme s'il s'y agissoit de la Reli-
 gion & de l'Etat ; vouloir faire soulever tout le monde contre un hom-
 me qui n'estime pas assez Cicéron, comme contre un perturbateur du
 repos public, ainsi que Jules Scaliger a tâché de faire contre Erasme ;
 s'intéresser pour la réputation d'un ancien Philosophe, comme si l'on
 étoit son proche parent ; c'est proprement ce qu'on peut appeller pé-
 danterie. Mais il n'y en a point à entendre, ni à expliquer des mots
 artificiels, assez ingénieusement inventés, & qui n'ont pour but que le
 soulagement de la mémoire, pourvu qu'on en use avec les précautions
 que l'on a marquées.

Il ne reste plus qu'à rendre raison pourquoi on a omis grand nombre
 de questions qu'on trouve dans les Logiques ordinaires, comme celles
 qu'on

qu'on traite dans les *prolégomènes*, l'universel à *partie tri*, les relations VIII. C. 2.
 & plusieurs autres semblables, & sur cela il suffiroit presque de répon- N°. III.
 dre qu'elles appartiennent plutôt à la Métaphysique qu'à la Logique. Mais
 il est vrai néanmoins que ce n'est pas ce qu'on a principalement consi-
 déré : car quand on a jugé qu'une matière pouvoit être utile pour for-
 mer le jugement, on a peu regardé à quelle science elle appartenoit.
 L'arrangement de nos diverses connoissances est libre, comme celui des
 lettres d'une Imprimerie, chacun a droit d'en former différents ordres
 selon son besoin, quoique lorsqu'on en forme, on les doit ranger de
 la manière la plus naturelle : il suffit qu'une matière nous soit utile pour
 nous en servir, & la regarder non comme étrangère, mais comme pro-
 pre. C'est pourquoi on trouvera ici quantité de choses de Physique &
 de Morale, & presque autant de Métaphysique, qu'il est nécessaire d'en
 savoir, quoique l'on ne prétende point pour cela avoir emprunté rien
 de personne. Tout ce qui sert à la Logique lui appartient ; & c'est une
 chose entièrement ridicule que les gênes que se donnent certains Au-
 teurs, comme Ramus & les Ramistes, quoique d'ailleurs fort habiles
 gens, qui prennent autant de peine pour borner les juridictions de cha-
 que science, & faire qu'elles n'entreprennent pas les unes sur les autres,
 que l'on en prend pour marquer les limites des Royaumes, & régler
 les ressorts des Parlements.

Ce qui a porté aussi à retrancher entièrement ces questions d'E-
 cole, n'est pas simplement de ce qu'elles sont difficiles & de peu d'u-
 sage : on en a traité quelques-unes de cette nature ; mais c'est qu'ayant
 toutes ces mauvaises qualités, on a cru de plus, qu'on se pourroit dis-
 penser d'en parler sans choquer personne, parce qu'elles sont peu
 estimées.

Car il faut mettre une grande différence entre les questions inutiles,
 dont les livres de Philosophe sont remplis. Il y en a qui sont assez mé-
 prisées par ceux-mêmes qui les traitent, & il y en a, au contraire, qui
 sont célèbres & autorisées, & qui ont beaucoup de cours dans les Ecrits
 de personnes d'ailleurs estimables.

Il semble que c'est un devoir auquel on est obligé à l'égard de ces
 opinions communes & célèbres, quelque fausses qu'on les croie, de
 ne pas ignorer ce qu'on en dit. On doit cette civilité, ou plutôt cette
 justice, non à la fausseté, car elle n'en mérite point, mais aux hommes
 qui en sont prévenus, de ne pas rejeter ce qu'ils estiment sans l'exami-
 ner. Et ainsi il est raisonnable d'acheter, par la peine d'apprendre ces
 questions, le droit de les mépriser.

VIII. C L. Mais on a plus de liberté dans les premières ; & celles de Logique,
N^o. III. que nous avons cru devoir omettre, sont de ce genre : elles ont cela de commode, qu'elles ont peu de crédit, non seulement dans le monde où elles sont inconnues, mais parmi ceux-là même qui les enseignent. Personne, Dieu merci, ne prend intérêt à l'Universel à *partie rei*, à l'être de raison, ni aux secondes intentions : & ainsi on n'a pas lieu d'appréhender que quelqu'un se choque de ce qu'on n'en parle point, outre que ces matieres sont si peu propres à être mises en françois, qu'elles auroient été plus capables de décrier la Philosophie de l'Ecole, que de la faire estimer.

Il est bon aussi d'avertir, qu'on s'est dispensé de suivre toujours les regles d'une méthode tout-à-fait exacte, ayant mis beaucoup de choses dans la quatrième Partie, qu'on auroit pu rapporter à la seconde & à la troisième. Mais on l'a fait à dessein, parce qu'on a jugé qu'il étoit utile de voir en un même lieu tout ce qui étoit nécessaire pour rendre une science parfaite, ce qui est le plus grand ouvrage de la Méthode, dont on traite dans la quatrième Partie. Et c'est pour cette raison qu'on a réservé de parler en ce lieu-là des axiomes & des démonstrations.

Voilà à-peu-près les vues que l'on a eues dans cette Logique. Peut-être qu'avec tout cela il y aura fort peu de personnes qui en profitent ou qui s'apperçoivent du fruit qu'ils en tireront ; parce qu'on ne s'applique guere d'ordinaire à mettre en usage des préceptes par des réflexions expresses : mais on espere néanmoins, que ceux qui l'auront lue avec quelque soin, en pourront prendre une teinture, qui les rendra plus exacts & plus solides dans leurs jugements, sans même qu'ils y pensent ; comme il y a de certains remedes qui guérissent des maux, en augmentant la vigueur & en fortifiant les parties. Quoi qu'il en soit, au moins n'incommodera-t-elle pas long-temps personne, ceux qui sont un peu avancés la pouvant lire & apprendre en sept ou huit jours ; & il est difficile que, contenant une si grande diversité de choses, chacun n'y trouve de quoi se payer de la peine de sa lecture.

SECONDISCOURS,

Contenant la Réponse aux principales objections qu'on a faites contre cette Logique. (a)

Tous ceux qui se portent à faire part au public de quelques Ouvrages, doivent en même temps se résoudre à avoir autant de Juges que de Lecteurs; & cette condition ne leur doit paroître ni injuste, ni onéreuse: car, s'ils sont vraiment défaitsintéressés, ils doivent en avoir abandonné la propriété en les rendant publics, & les regarder ensuite avec la même indifférence qu'ils feroient des ouvrages étrangers.

Le seul droit qu'ils peuvent s'y réserver légitimement, est celui de corriger ce qu'il y auroit de défectueux; à quoi ces divers jugements, qu'on fait des Livres, sont extrêmement avantageux; car ils sont toujours utiles lorsqu'ils sont justes, & ils ne nuisent à rien lorsqu'ils sont injustes, parce qu'il est permis de ne les pas suivre.

La prudence veut néanmoins, qu'en plusieurs rencontres on s'accommode à ces jugements qui ne nous semblent pas justes; parce que s'ils ne nous font pas voir que ce qu'on reprend soit mauvais, ils nous font voir au moins qu'il n'est pas proportionné à l'esprit de ceux qui le reprennent. Or il est sans doute meilleur, lorsqu'on le peut faire sans tomber en quelque plus grand inconvénient, de choisir un tempérament si juste, qu'en contentant les personnes judicieuses, on ne mécontente pas ceux qui ont le jugement moins exact; puisque l'on ne doit pas supposer qu'on n'aura que des Lecteurs habiles & intelligents.

Ainsi il seroit à désirer, qu'on ne considérât les premières éditions des Livres, que comme des essais informes, que ceux qui en sont Auteurs proposent aux personnes de Lettres pour en apprendre leurs sentimens; & qu'ensuite, sur les différentes vues que leur donneront ces différentes pensées, ils y travaillassent tout de nouveau, pour mettre leurs ouvrages dans la perfection où ils sont capables de les porter.

C'est la conduite qu'on auroit bien désiré de suivre dans la seconde édition de cette Logique, si l'on avoit appris plus de choses de ce qu'on a dit dans le monde de la première. On a fait néanmoins ce qu'on a pu; & l'on a ajouté, retranché & corrigé plusieurs choses, suivant les pensées de ceux qui ont eu la bonté de faire savoir ce qu'ils y trouvoient à redire,

(a). Ajouté à la seconde édition.

VIII. C.E. Et premièrement, pour le langage, on a suivi presque en tout les avis
N°. III. de deux personnes, qui se sont donné la peine de remarquer quelques
fautes qui s'y étoient glissées par mégarde, & certaines expressions qu'ils
ne croyoient pas être du bon usage. Et l'on ne s'est dispensé de s'atta-
cher à leurs sentimens, que lorsqu'en ayant consulté d'autres ; on a trouvé
les opinions partagées : auquel cas on a cru qu'il étoit permis de prendre
le parti de la liberté.

On trouvera plus d'additions que de changements ou de retranche-
ments pour les choses ; parce qu'on a été moins averti de ce qu'on y
reprenoit. Il est vrai néanmoins que l'on a vu quelques objections géné-
rales, qu'on faisoit contre ce Livre, auxquelles on n'a pas cru devoir
s'arrêter ; parce qu'on s'est persuadé que ceux mêmes qui les faisoient,
seroient aisément satisfaits, lorsqu'on leur auroit représenté les raisons qu'on
a eu en vue dans les choses qu'ils blâmoient. Et c'est pourquoi il est
utile de répondre ici aux principales de ces objections.

Il s'est trouvé des personnes qui ont été choquées du titre d'*Art de
penser*, au lieu duquel ils vouloient qu'on mît l'*Art de bien raisonner*.
Mais on les prie de considérer, que la Logique ayant pour but de donner
des règles pour toutes les actions de l'esprit, & aussi-bien pour les idées
simples, que pour les jugemens & pour les raisonnemens, il n'y avoit
guere d'autre mot qui enfermât toutes ces différentes actions, & certai-
nement, celui de pensée les comprend toutes : car les simples idées sont
des pensées ; les jugemens sont des pensées, & les raisonnemens sont
des pensées. Il est vrai que l'on eût pu dire, l'*Art de bien penser* ; mais
cette addition n'étoit pas nécessaire, étant assez marquée par le mot d'*Art*,
qui signifie de soi-même, une méthode de bien faire quelque chose,
comme Aristote même le remarque. Et c'est pourquoi on se contente
de dire l'*art de peindre*, l'*art de compter* ; parce qu'on suppose qu'il ne
faut point d'*art* pour mal peindre, ni pour mal compter.

On a fait une objection beaucoup plus considérable contre cette mul-
titude de choses, tirées de différentes sciences que l'on trouve dans cette
Logique ; & parce qu'elle en attaque tout le dessein, & nous donne
ainsi lieu de l'expliquer, il est nécessaire de l'examiner avec plus de soin.
A quoi bon, disent-ils, toute cette bigarrure de Rhétorique, de Morale,
de Métaphysique, de Géométrie ? Lorsque nous pensons trouver des
préceptes de Logique, on nous transporte tout d'un coup dans les plus
hautes sciences, sans s'être informé si nous les avons apprises. Ne de-
voit-on pas supposer au contraire, que si nous avions déjà toutes ces
connoissances, nous n'aurions pas besoin de cette Logique ? Et n'eût-il
pas mieux valu nous en donner une toute simple & toute nue, qu'on les

regles fussent expliquées par des exemples tirés de choses communes , VIII. C L.
que de les embarrasser de tant de matieres qui les étouffent ? N°. III.

Mais ceux qui raisonnent de cette sorte , n'ont pas assez considéré, qu'un Livre ne sauroit guere avoir de plus grand défaut que de n'être pas lu ; puisqu'il ne sert qu'à ceux qui le lisent. Et qu'ainsi tout ce qui contribue à faire lire un Livre , contribue aussi à le rendre utile. Or il est certain que si on avoit suivi leur pensée , & que l'on eût fait une Logique toute sèche , avec les exemples ordinaires d'animal & de cheval , quelque exacte & quelque méthodique qu'elle eût pu être , elle n'eût fait qu'augmenter le nombre de tant d'autres dont le monde est plein , & qui ne se lisent point. Au lieu que c'est justement cet amas de différentes choses qui a donné quelque cours à celle-ci , & qui la fait lire avec un peu moins de chagrin qu'on ne fait les autres.

Mais ce n'est pas-là néanmoins la principale vue qu'on a eue dans ce mélange , que d'attirer le monde à la lire , en la rendant plus divertissante que ne le sont les Logiques ordinaires. On prétend de plus avoir suivi la voie la plus naturelle & la plus avantageuse de traiter cet Art , en remédiant , autant qu'il se pouvoit , à un inconvénient qui en rend l'étude presque inutile.

Car l'expérience fait voir , que , de mille jeunes hommes qui apprennent la Logique , il n'y en a pas dix qui en sachent quelque chose six mois après qu'ils ont achevé leur cours. Or il semble que la véritable cause de cet oubli , ou de cette négligence si commune , soit que toutes les matières que l'on traite dans la Logique , étant d'elles-mêmes très-abstraites & très-éloignées de l'usage , on les joint encore à des exemples peu agréables , & dont on ne parle jamais ailleurs ; & ainsi l'esprit qui ne s'y attache qu'avec peine , n'a rien qui l'y retienne attaché , & perd aisément toutes les idées qu'il en avoit conçues ; parce qu'elles ne sont jamais renouvelées par la pratique.

De plus , comme ces exemples communs ne font pas assez comprendre , que cet Art puisse être appliqué à quelque chose d'utile , ils s'accoutument à renfermer la Logique dans la Logique , sans l'étendre plus loin ; au lieu qu'elle n'est faite que pour servir d'instrument aux autres sciences : de sorte que , comme ils n'en ont jamais vu de vrai usage , ils ne la mettent aussi jamais en usage , & ils sont bien aises même de s'en décharger comme d'une connoissance basse & inutile.

On a donc cru que le meilleur remede de cet inconvénient étoit , de ne pas tant séparer qu'on fait d'ordinaire , la Logique des autres sciences auxquelles elle est destinée , & de la joindre tellement , par le moyen des exemples , à des connoissances solides , que l'on en vît en même temps

VIII. C L. les regles & la pratique ; afin que l'on apprit à juger de ces sciences par N°. III. la Logique , & que l'on retint la Logique par le moyen de ces sciences.

Ainsi tant s'en faut que cette diversité puisse étouffer les préceptes , que rien ne peut plus contribuer à les faire bien entendre , & à les faire mieux retenir que cette diversité , parce qu'ils sont d'eux-mêmes trop subtils pour faire impression sur l'esprit , si on ne les attache à quelque chose de plus agréable & de plus sensible.

Pour rendre ce mélange plus utile , on n'a pas emprunté au hasard des exemples de ces sciences ; mais on en a choisi les points les plus importants , & qui pouvoient le plus servir de regles & de principes pour trouver la vérité dans les autres matieres que l'on n'a pas pu traiter.

On a considéré , par exemple , en ce qui regarde la Rhétorique , que le secours qu'on en pouvoit tirer pour trouver des pensées , des expressions & des embellissements , n'étoit pas si considérable. L'esprit fournit assez de pensées ; l'usage donne les expressions , & pour les figures & les ornements , on n'en a toujours que trop. Ainsi tout consiste presque à s'éloigner de certaines mauvaises manieres d'écrire & de parler , & surtout d'un style artificiel & rhétoricien , composé de pensées fausses & hyperboliques & de figures forcées , qui est le plus grand de tous les vices. Or l'on trouvera peut-être autant de choses utiles dans cette Logique , pour connoître & pour éviter ces défauts , que dans les Livres qui en traitent expressément. Le Chapitre dernier de la premiere Partie , en faisant voir la nature du style figuré , apprend en même temps l'usage que l'on en doit faire , & découvre la vraie regle par laquelle on doit discerner les bonnes & les mauvaises figures. Celui où l'on traite des lieux en général , peut beaucoup servir à retrancher l'abondance superflue des pensées communes. L'article où l'on parle des mauvais raisonnemens où l'éloquence engage insensiblement , en apprenant à ne prendre jamais pour beau ce qui est faux , propose en passant une des plus importantes regles de la véritable Rhétorique , & qui peut plus que tout autre former l'esprit à une maniere d'écrire simple , naturelle & judicieuse. Enfin ce que l'on dit dans le même Chapitre , du soin que l'on doit avoir de n'irriter point la malignité de ceux à qui on parle , donne lieu d'éviter un très-grand nombre de défauts , d'autant plus dangereux qu'ils sont plus difficiles à remarquer.

Pour la Morale , le sujet principal que l'on traitoit , n'a pas permis qu'on en insérât beaucoup de choses. Je crois néanmoins qu'on jugera que ce que l'on en voit dans le Chapitre des fausses idées des biens & des maux , dans la premiere Partie , & dans celui des mauvais raisonnemens que l'on commet dans la vie civile , est de très-grande étendue ,

& donne lieu de reconnoître une grande partie des égarements des hommes. VIII. C L.
N°. III.

Il n'y a rien de plus considérable dans la Métaphysique que l'origine de nos idées ; la séparation des idées spirituelles & des images corporelles ; la distinction de l'ame & du corps , & les preuves de son immortalité, fondées sur cette distinction. Et c'est ce que l'on verra assez amplement traité dans la première & dans la quatrième Partie.

On trouvera même en divers lieux , la plus grande partie des principes généraux de la Physique , qu'il est très-facile d'allier ; & l'on pourra tirer assez de lumière de ce que l'on a dit de la pesanteur , des qualités sensibles , des actions , des sens , des facultés attractives , des vertus occultes , des formes substantielles , pour se détromper d'une infinité de fausses idées , que les préjugés de notre enfance ont laissées dans notre esprit.

Ce n'est pas qu'on se puisse dispenser d'étudier toutes ces choses avec plus de soin dans les Livres qui en traitent expressément ; mais on a considéré , qu'il y avoit plusieurs personnes , qui , ne se destinant pas à la Théologie , pour laquelle il est nécessaire de savoir exactement la Philosophie de l'Ecole , qui en est comme la langue , se peuvent contenter d'une connoissance plus générale de ces sciences. Or encore qu'ils ne puissent pas trouver dans ce Livre-ci tout ce qu'ils en doivent apprendre , on peut dire néanmoins avec vérité , qu'ils y trouveront presque tout ce qu'ils en doivent retenir.

Ce que l'on objecte , qu'il y a quelques-uns de ces exemples qui ne sont pas assez proportionnés à l'intelligence de ceux qui commencent , n'est véritable qu'à l'égard des exemples de Géométrie : car pour les autres ils peuvent être entendus de tous ceux qui ont quelque ouverture d'esprit , quoiqu'ils n'aient jamais rien appris de Philosophie ; & peut-être même qu'ils seront plus intelligibles à ceux qui n'ont point encore aucuns préjugés , qu'à ceux qui auront l'esprit rempli des maximes de la Philosophie commune.

Pour les exemples de Géométrie , il est vrai qu'ils ne seront pas compris de tout le monde : mais ce n'est pas un grand inconvénient ; car on ne croit pas qu'on en trouve guère que dans des discours exprès & détachés ; que l'on peut facilement passer , ou dans des choses assez claires par elles-mêmes , ou assez éclaircies par d'autres exemples , pour n'avoir pas besoin de ceux de Géométrie.

Si l'on examine , de plus , les endroits où l'on s'en est servi , on reconnoitra qu'il étoit difficile d'en trouver d'autres qui y fussent aussi propres , n'y ayant guère que cette science qui puisse fournir des idées bien nettes , & des propositions incontestables.

VIII. C L. On a dit, par exemple, en parlant des propriétés réciproques, que
 N^o. III. c'en étoit une des triangles rectangles, que le quarré de l'hypoténuse est égal au quarré des côtés : cela est clair & certain à tous ceux qui l'entendent, & ceux qui ne l'entendent pas, le peuvent supposer, & ne laissent pas de comprendre la chose à laquelle on applique cet exemple.

Mais si l'on eût voulu se servir de celui qu'on apporte d'ordinaire, qui est la risibilité, que l'on dit être une propriété de l'homme, on eût avancé une chose & assez obscure & très-contestable : car si l'on entend, par le mot de risibilité, le pouvoir de faire une certaine grimace qu'on fait en riant, on ne voit pas pourquoi on ne pourroit pas dresser des bêtes à faire cette grimace, & peut-être même qu'il y en a qui la font. Que si on enferme dans ce mot, non seulement le changement que le ris fait dans le visage, mais aussi la pensée qui l'accompagne & qui le produit, & qu'ainsi l'on entende, par risibilité, le pouvoir de rire en pensant, toutes les actions des hommes deviendront des propriétés réciproques en cette manière, n'y en ayant point qui ne soient propres à l'homme seul, si on les joint avec la pensée. Ainsi l'on dira, que c'est une propriété de l'homme de marcher, de boire, de manger ; parce qu'il n'y a que l'homme qui marche, qui boive & qui mange en pensant : pourvu qu'on l'entende de cette sorte, nous ne manquerons pas d'exemples de propriétés. Mais encore ne seront-ils pas certains dans l'esprit de ceux qui attribuent des pensées aux bêtes, & qui pourront bien aussi leur attribuer le ris avec la pensée ; au lieu que celui dont on s'est servi, est certain dans l'esprit de tout le monde.

On a voulu montrer de même en un endroit, qu'il y avoit des choses corporelles, que l'on concevoit d'une manière spirituelle & sans se les imaginer ; & sur cela, on a rapporté l'exemple d'une figure de mille angles, que l'on conçoit nettement par l'esprit, quoiqu'on ne s'en puisse former d'image distincte qui en représente les propriétés. Et l'on a dit, en passant, qu'une des propriétés de cette figure étoit, que tous ses angles étoient égaux à mille neuf cent quatre-vingt-seize angles droits. Il est visible que cet exemple prouve fort bien ce qu'on vouloit faire voir en cet endroit.

Il ne reste plus qu'à satisfaire à une plainte plus odieuse, que quelques personnes font, de ce qu'on a tiré d'Aristote des exemples de définitions défectueuses, & de mauvais raisonnements : ce qui leur paroît naître d'un desir secret de rabaisser ce Philosophe.

Mais ils n'auroient jamais formé un jugement si peu équitable, s'ils avoient assez considéré les vraies regles, que l'on doit garder en citant des exemples de fautes, qui sont celles qu'on a eu en vue en citant Aristote.

Premièrement,

Premièrement, l'expérience fait voir que la plupart de ceux qu'on propose d'ordinaire sont peu utiles, & demeurent peu dans l'esprit; parce qu'ils sont formés à plaisir, & qu'ils sont si visibles & si grossiers que l'on juge comme impossible d'y tomber. Il est donc plus avantageux pour faire rettenir ce qu'on dit de ces défauts, & pour les faire éviter, de choisir des exemples réels, tirés de quelque Auteur considérable, dont la réputation excite davantage à se garder de ces sortes de surprises dont on voit que les plus grands hommes sont capables.

De plus, comme on doit avoir pour but de rendre tout ce qu'on écrit aussi utile qu'il le peut être, il faut tâcher de choisir des exemples de fautes qu'il soit bon de ne pas ignorer; car ce seroit fort inutilement qu'on se chargeroit la mémoire de toutes les rêveries de Flud, de Van Helmont & de Paracelse. Il est donc meilleur de chercher de ces exemples dans des Auteurs si célèbres, qu'on soit même en quelque sorte obligé d'en connoître jusques aux défauts.

Or tout cela se rencontre parfaitement dans Aristote. Car rien ne peut porter plus puissamment à éviter une faute, que de faire voir qu'un si grand esprit y est tombé. Et sa Philosophie est devenue si célèbre par le grand nombre de personnes de mérite qui l'ont embrassée, que c'est une nécessité de savoir même ce qu'il pourroit y avoir de défectueux. Ainsi comme l'on jugeoit très-utile, que ceux qui liroient ce Livre apprissent en passant divers points de cette Philosophie, & que néanmoins il n'est jamais utile de se tromper, on les a rapportés pour les faire connoître, & l'on a marqué en passant le défaut qu'on y trouvoit pour empêcher qu'on ne s'y trompât.

Ce n'est donc pas pour rabaisser Aristote, mais au contraire pour l'honorer autant que l'on peut en des choses où l'on n'est pas de son sentiment, que l'on a tiré ces exemples de ses Livres: & il est visible d'ailleurs, que les points où l'on l'a repris sont de très-peu d'importance & ne touchent point le fond de sa Philosophie, que l'on n'a eu nulle intention d'attaquer.

Que si l'on n'a pas rapporté de même plusieurs choses excellentes, que l'on trouve par-tout dans les Livres d'Aristote, c'est qu'elles ne se sont pas présentées dans la suite du discours; mais si on en eût trouvé l'occasion, on l'eût fait avec joie, & l'on n'auroit pas manqué de lui donner les justes louanges qu'il mérite. Car il est certain qu'Aristote est en effet un esprit très-vaste & très-étendu, qui découvre dans les sujets qu'il traite un grand nombre de suites & de conséquences; & c'est pourquoi il a très-bien réussi en ce qu'il a dit des passions dans le second Livre de sa Rhétorique.

VIII. C L. Il y a aussi plusieurs belles choses dans ses Livres de Politique & de N°. III. Morale, dans les Problèmes & dans l'Histoire des animaux. Et quelque confusion que l'on trouve dans ses Analytiques, il faut avouer néanmoins, que presque tout ce qu'on fait des règles de la Logique est pris de-là. De sorte qu'il n'y a point en effet d'Auteur dont on ait emprunté plus de choses dans cette Logique, que d'Aristote; puisque le corps des préceptes lui appartient.

Il est vrai qu'il semble, que le moins parfait de ses Ouvrages soit sa Physique, comme c'est aussi celui qui a été le plus long-temps condamné & défendu dans l'Eglise, ainsi qu'un savant homme l'a fait voir dans un Livre exprès. Mais encore le principal défaut qu'on y peut trouver, n'est pas qu'elle soit fautive, mais c'est au contraire qu'elle est trop vraie, & qu'elle ne nous apprend que des choses qu'il est impossible d'ignorer. Car qui peut douter que toutes choses ne soient composées de matière, & d'une certaine forme de cette matière? Qui peut douter qu'afin que la matière acquière une nouvelle manière & une nouvelle forme, il faut qu'elle ne l'eût pas auparavant; c'est-à-dire, qu'elle en eût la privation? Qui peut douter enfin, de ces autres principes métaphysiques, que tout dépend de la forme, que la matière seule ne fait rien; qu'il y a un lieu, des mouvements, des qualités, des facultés? Mais après qu'on a appris toutes ces choses, il ne semble pas qu'on ait appris rien de nouveau, ni qu'on soit plus en état de rendre raison d'aucun des effets de la nature.

Que s'il se trouvoit des personnes qui prétendissent, qu'il n'est permis en aucune sorte de témoigner qu'on n'est pas du sentiment d'Aristote, il seroit aisé de leur faire voir, que cette délicatesse n'est pas raisonnable.

Car si l'on doit de la déférence à quelques Philosophes, ce ne peut être que par deux raisons: ou dans la vue de la vérité qu'ils auroient suivie, ou dans la vue de l'opinion des hommes qui les approuvent.

Dans la vue de la vérité, on leur doit du respect lorsqu'ils ont raison; mais la vérité ne peut obliger de respecter la fausseté en qui que ce soit.

Pour ce qui regarde le consentement des hommes dans l'approbation d'un Philosophe, il est certain qu'il mérite aussi quelque respect, & qu'il y auroit de l'imprudence de le choquer sans user de grandes précautions; & la raison en est, qu'en attaquant ce qui est reçu de tout le monde, on se rend suspect de présomption en croyant avoir plus de lumière que les autres.

Mais lorsque le monde est partagé touchant les opinions d'un Auteur, & qu'il y a des personnes considérables de côté & d'autre, on n'est plus obligé à cette réserve, & l'on peut librement déclarer ce qu'on approuve, ou ce qu'on n'approuve pas dans ses Livres, sur lesquels les

personnes de Lettres sont divisées ; parce que ce n'est pas tant alors pré- VIII. C L.
férer son sentiment à celui de cet Auteur & de ceux qui l'approuvent, N°. III.
que se ranger au parti de ceux qui lui sont contraires en ce point.

C'est proprement l'état où se trouve maintenant la Philosophie d'Aristote. Comme elle a eu diverses fortunes, ayant été en un temps généralement rejetée, & en un autre généralement approuvée, elle est réduite maintenant à un état qui tient le milieu entre ces extrémités : elle est soutenue par plusieurs personnes savantes, & elle est combattue par d'autres, qui ne sont pas en moindre réputation. L'on écrit tous les jours librement en France, en Flandre, en Angleterre, en Allemagne, en Hollande, pour & contre la Philosophie d'Aristote ; les Conférences de Paris sont partagées aussi-bien que les Livres, & personne ne s'offense qu'on s'y déclare contre lui. Les plus célèbres Professeurs ne s'obligent plus à cette servitude, de recevoir aveuglément tout ce qu'ils trouvent dans ses Livres : & il y a même de ses opinions qui sont généralement bannies. Car qui est le Médecin qui voudrât soutenir maintenant que les nerfs viennent du cœur, comme Aristote l'a cru, puisque l'Anatomie fait voir si clairement qu'ils tirent leur origine du cerveau ? Ce qui a fait dire à S. Augustin, *qui ex puncto cerebri & quasi centro sensus omnes quinarum distributione diffudit*. Et qui est le Philosophe qui s'opiniâtre à dire, que la vitesse des choses pesantes croît dans la même proportion que leur pesanteur, puisqu'il n'y a personne qui ne se puisse désabuser de cette opinion d'Aristote, en laissant tomber d'un lieu élevé deux choses très-inégalement pesantes, dans lesquelles on ne remarquera néanmoins que très-peu d'inégalité de vitesse ?

Tous les états violents ne sont pas d'ordinaire de longue durée, & toutes les extrémités sont violentes. Il est trop dur de condamner généralement Aristote comme on a fait autrefois, & c'est une gêne bien grande que de se croire obligé de l'approuver en tout, & de le prendre pour la règle de la vérité des opinions philosophiques, comme il semble qu'on ait voulu faire ensuite. Le monde ne peut demeurer long-temps dans cette contrainte, & se remet insensiblement en possession de la liberté naturelle & raisonnable, qui consiste à approuver ce qu'on juge vrai, & à rejeter ce qu'on juge faux.

Car la raison ne trouve pas étrange qu'on la soumette à l'autorité dans des sciences, qui, traitant des choses qui sont au dessus de la raison, doivent suivre une autre lumière, qui ne peut être que celle de l'autorité divine. Mais il semble qu'elle soit bien fondée à ne pas souffrir que dans les sciences humaines, qui font profession de ne s'appuyer que sur la raison, on l'asservisse à l'autorité contre la raison.

C'est la règle que l'on a suivie en parlant des opinions des Philoso-

VIII. C. L. phes , tant anciens que nouveaux. On n'a considéré, dans les uns & dans
N°. III. les autres, que la vérité, sans épouser généralement les sentiments d'aucun en particulier, & sans se déclarer aussi généralement contre aucun.

De sorte que tout ce qu'on doit conclure, quand on a rejeté quelque opinion ou d'Aristote ou d'un autre, est que l'on n'est pas du sentiment de cet Auteur en cette occasion ; mais on n'en peut nullement conclure, que l'on n'en soit pas en d'autres points, & beaucoup moins qu'on ait quelque aversion de lui, & quelque desir de le rabaisser. On croit que cette disposition sera approuvée par toutes les personnes équitables, & qu'on ne reconnoitra dans tout cet Ouvrage qu'un desir sincere de contribuer à l'utilité publique, autant qu'on le pouvoit faire par un Livre de cette nature, sans aucune passion contre personne.]



P R E M I E R E P A R T I E,

Contenant les réflexions sur les Idées, ou sur la première action de l'esprit, qui s'appelle concevoir.

COMME nous ne pouvons avoir aucune connoissance de ce qui est hors de nous que par l'entremise des idées qui sont en nous, les réflexions que l'on peut faire sur nos idées, sont peut-être ce qu'il y a de plus important dans la Logique, parce que c'est le fondement de tout le reste.

On peut réduire ces réflexions à cinq chefs, selon les cinq manières dont nous considérons les idées.

La première, selon leur nature & leur origine.

La seconde, selon la principale différence des objets qu'elles représentent.

La troisième, selon leur simplicité ou composition; où nous traiterons des abstractions & précisions d'esprit.

La quatrième, selon leur étendue ou restriction; c'est-à-dire, leur universalité, particularité, singularité.

La cinquième, selon leur clarté & obscurité, ou distinction & confusion.

C H A P I T R E P R E M I E R.

Des Idées selon leur nature & leur origine.

LE mot d'*Idée* est du nombre de ceux qui sont si clairs qu'on ne les peut expliquer par d'autres, parce qu'il n'y en a point de plus clairs & de plus simples.

Mais tout ce qu'on peut faire pour empêcher qu'on ne s'y trompe, est de marquer la fausse intelligence qu'on pourroit donner à ce mot, en le restreignant à cette seule façon de concevoir les choses, qui se fait par l'application de notre esprit, aux images qui sont peintes dans notre cerveau, & qui s'appelle imagination.

Car, comme S. Augustin remarque souvent, l'homme depuis le péché s'est tellement accoutumé à ne considérer que les choses corporelles, dont les images entrent par les sens dans notre cerveau, que la plupart croient

VIII. CL. ne pouvoir concevoir une chose, quand ils ne se la peuvent imaginer ;
 N°. III. c'est-à-dire, se la représenter sous une image corporelle ; comme s'il n'y avoit en nous que cette seule maniere de penser & de concevoir.

Au lieu qu'on ne peut faire réflexion sur ce qui se passe dans notre esprit, qu'on ne reconnoisse, que nous concevons un très-grand nombre de choses sans aucune de ces images, & qu'on ne s'apperçoive de la différence qu'il y a entre l'imagination & la pure intellection. Car lors, par exemple, que je m'imagine un triangle, je ne le conçois pas seulement comme une figure terminée par trois lignes droites ; mais outre cela je considère ces trois lignes comme présentes, par la force & l'application intérieure de mon esprit, & c'est proprement ce qui s'appelle imaginer. Que si je veux penser à une figure de mille angles, je conçois bien à la vérité que c'est une figure composée de mille côtés, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement ; mais je ne puis m'imaginer les mille côtés de cette figure, ni, pour ainsi dire, les regarder comme présents avec les yeux de mon esprit.

Il est vrai néanmoins, que la coutume que nous avons de nous servir de notre imagination, lorsque nous pensons aux choses corporelles, fait souvent qu'en concevant une figure de mille angles, on se représente confusément quelque figure ; mais il est évident que cette figure qu'on se représente alors par l'imagination, n'est point une figure de mille angles, puisqu'elle ne diffère nullement de ce que je me représenterois, si je pensois à une figure de dix mille angles, & qu'elle ne sert en aucune façon à découvrir les propriétés qui font la différence d'une figure de mille angles d'avec tout autre polygone.

Je ne puis donc proprement m'imaginer une figure de mille angles ; puisque l'image que j'en voudrois peindre dans mon imagination, me représenteroit toute autre figure d'un grand nombre d'angles aussi-tôt que celle de mille angles, & néanmoins je la puis concevoir très-clairement & très-distinctement ; puisque j'en puis démontrer toutes les propriétés, comme, que tous ses angles ensemble sont égaux à 1996 angles droits : & par conséquent c'est autre chose de s'imaginer, & autre chose de concevoir.

Cela est encore plus clair par la considération de plusieurs choses, que nous concevons très-clairement, quoiqu'elles ne soient en aucune sorte du nombre de celles que l'on se peut imaginer. Car que concevons-nous plus clairement que notre pensée, lorsque nous pensons ? Et cependant il est impossible de s'imaginer une pensée ni d'en peindre aucune image dans notre cerveau. Le *oui* & le *non* n'y en peuvent aussi avoir aucune : celui qui juge que la terre est ronde, & celui qui juge qu'elle n'est pas ronde,

ronde ayant tous deux les mêmes choses peintes dans le cerveau ; savoir la terre , & la rondeur ; mais l'un y ajoutant l'affirmation , qui est une action de son esprit , laquelle il conçoit sans aucune image corporelle ; & l'autre une action contraire , qui est la négation , laquelle peut encore moins avoir d'image. VIII. CL.
N°. III.

Lors donc que nous parlons des Idées , nous n'appellons point de ce nom les images qui sont peintes en la fantaisie , mais tout ce qui est dans notre esprit , lorsque nous pouvons dire avec vérité , nous concevons une chose , de quelque manière que nous la concevions.

D'où il s'ensuit que nous ne pouvons rien exprimer par nos paroles lorsque nous entendons ce que nous disons , que de cela même il ne soit certain que nous avons en nous l'idée de la chose que nous signifions par nos paroles , quoique cette idée soit quelquefois plus claire & plus confuse , comme nous expliquerons plus bas. Car il y auroit de la contradiction entre dire , que je fais ce que je dis en prononçant un mot , & que néanmoins je ne conçois rien en le prononçant que le son même du mot.

Et c'est ce qui fait voir la fausseté de deux opinions très-dangereuses , qui ont été avancées par des Philosophes de ce temps.

La première est , que nous n'avons aucune idée de Dieu. Car si nous n'en avions aucune idée , en prononçant le nom de Dieu , nous n'en concevrions que ces quatre lettres , D , i , e , u , & un François n'auroit rien d'avantage dans l'esprit en entendant le nom de Dieu , que si entrant dans une Synagogue , & étant entièrement ignorant de la langue hébraïque , il entendoit prononcer en hébreu Adonāi , ou Eloha.

Et quand les hommes ont pris le nom de Dieu , comme Caligula & Domitien , ils n'auroient commis aucune impiété , puisqu'il n'y a rien dans ces lettres ou ces deux syllabes *Deus* , qui ne puisse être attribué à un homme si on n'y attacheoit aucune idée. D'où vient qu'on n'accuse point un Hollandois d'être impie pour s'appeller *Ludovicus de Dieu*. En quoi donc consistoit l'impiété de ces Princes , sinon en ce que laissant à ce mot *Deus* , une partie au moins de son idée , comme est celle d'une nature excellente & adorable , ils s'approprioient ce nom avec cette idée ?

Mais si nous n'avions point l'idée de Dieu , sur quoi pourrions-nous fonder tout ce que nous disons de Dieu ; comme , qu'il n'y en a qu'un : qu'il est éternel , tout-puissant , tout bon , tout sage ; puisqu'il n'y a rien de tout cela enfermé dans ce son , *Dieu* , mais seulement dans l'idée que nous avons de Dieu , & que nous avons jointe à ce son.

Et ce n'est aussi que par-là que nous refusons le nom de Dieu à toutes les fausses Divinités ; non parce que ce mot ne leur pourroit être attribué s'il étoit pris matériellement , puisqu'il leur a été attribué par les

VIII. C. L. Payens ; mais parce que l'idée qui est en nous du Souverain Etre , & N°. III. que l'usage a liée à ce mot de *Dieu* , ne convient qu'au seul vrai Dieu.

Thomas Hobbes. La seconde de ces fausses opinions est ce qu'un Anglois a dit , *que le raisonnement n'est peut-être autre chose qu'un assemblage & enchaînement de noms par ce mot est. D'où il s'ensuivroit que par la raison , nous ne concluons rien du tout touchant la nature des choses , mais seulement touchant leurs appellations ; c'est-à-dire , que nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses , selon les conventions que nous avons faites à notre fantaisie touchant leurs significations.*

A quoi cet Auteur ajoute : *Si cela est , comme il peut être , le raisonnement dépendra des mots , les mots de l'imagination , & l'imagination dépendra peut-être , comme je le crois , du mouvement des organes corporels : & ainsi notre ame (Mens) ne sera autre chose qu'un mouvement dans quelques parties du corps organique.*

Il faut croire que ces paroles ne contiennent qu'une objection , éloignée du sentiment de celui qui la propose : mais comme étant prises assertivement elles iroient à ruiner l'immortalité de l'ame , il est important d'en faire voir la fausseté : ce qui ne sera pas difficile. Car les conventions dont parle ce Philosophe , ne peuvent avoir été que l'accord que les hommes ont fait , de prendre de certains sons pour être signes des idées que nous avons dans l'esprit. De sorte que si outre les noms , nous n'avions en nous-mêmes les idées des choses , cette convention auroit été impossible , comme il est impossible par aucune convention , de faire entendre à un aveugle , ce que veut dire le mot de rouge , de vert , de bleu ; parce que n'ayant point ces idées , il ne les peut joindre à aucun son.

De plus , les diverses nations ayant donné divers noms aux choses , & même aux plus claires & aux plus simples , comme à celles qui sont les objets de la Géométrie , ils n'auroient pas fait les mêmes raisonnements touchant les mêmes vérités , si le raisonnement n'étoit qu'un assemblage de noms par le mot *est*.

Et comme il paroît par ces divers mots , que les Arabes , par exemple , ne sont point convenus avec les François pour donner les mêmes significations aux sons , ils ne pourroient aussi convenir dans leurs jugements & leurs raisonnements , si leurs raisonnements dépendoient de cette convention.

Enfin il y a une grande équivoque dans ce mot d'*arbitraire* , quand on dit que la signification des mots est arbitraire. Car il est vrai que c'est une chose purement arbitraire , que de joindre une telle idée à un tel son plutôt qu'à un autre ; mais les idées ne sont point des choses arbitraires , & qui dépendent de notre fantaisie , au moins celles qui sont

claires & distinctes. Et pour le montrer évidemment, c'est qu'il seroit ^{VIII. C. I.} ridicule de s'imaginer, que des effets très-réels pussent dépendre de choses ^{Nº. III.} purement arbitraires. Or quand un homme a conclu par son raisonnement, que l'axe de fer qui passe par deux meules du moulin pourroit tourner sans faire tourner celle de dessous, si étant rond il passoit par un trou rond ; mais qu'il ne pourroit tourner sans faire tourner celle de dessus, si étant quarré il étoit emboité dans un trou quarré de cette meule de dessus, l'effet qu'il a prétendu s'ensuit infailliblement. Et par conséquent son raisonnement n'a point été un assemblage de noms, selon une convention qui auroit entièrement dépendu de la fantaisie des hommes ; mais un jugement solide & effectif de la nature des choses, par la considération des idées qu'il en a dans l'esprit, lesquelles il a plu aux hommes de marquer par de certains noms.

Nous voyons donc assez ce que nous entendons par le mot d'idée : il ne reste plus qu'à dire un mot de leur origine.

Toute la question est de savoir si toutes nos idées viennent de nos sens, & si on doit passer pour vraie cette maxime commune : *Nil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.*

C'est le sentiment d'un Philosophe qui est estimé dans le monde, & [Gassendi.] qui commence sa Logique par cette proposition : *Omnis idea ortum ducit à sensibus.* Toute idée tire son origine des sens. Il avoue néanmoins que toutes nos idées n'ont pas été dans nos sens, telles qu'elles sont dans notre esprit ; mais il prétend, qu'elles ont au moins été formées de celles qui ont passé par nos sens, ou par composition, comme lorsque des images séparées de l'or & d'une montagne, on s'en fait une montagne d'or ; ou par ampliation & diminution, comme lorsque de l'image d'un homme d'une grandeur ordinaire, on s'en forme un géant ou un pygmée ; ou par accommodation & proportion, comme lorsque de l'idée d'une maison qu'on a vue, on s'en forme l'image d'une maison qu'on n'a pas vue. Et ainsi, dit-il, nous concevons Dieu, qui ne peut tomber sous les sens, sous l'image d'un vénérable vieillard.

[Selon cette pensée, quoique toutes nos idées ne fussent pas semblables à quelque corps particulier, que nous ayions vu ou qui ait frappé nos sens, elles seroient néanmoins toutes corporelles, & ne nous représenteroient rien qui ne fût entré dans nos sens au moins par parties. Et ainsi nous ne concevons rien que par des images semblables à celles qui se forment dans le cerveau, quand nous voyons, ou nous nous imaginons des corps.]

Mais quoique cette opinion lui soit commune avec plusieurs des Philosophes de l'Ecole, je ne craindrai point de dire qu'elle est très-absurde,

VIII. C L. & aussi contraire à la Religion qu'à la véritable Philosophie. Car pour ne
 N°. III. rien dire que de clair, il n'y a rien que nous concevions plus distinctement que notre pensée même, ni de proposition qui nous puisse être plus claire que celle-là : *Je pense, donc je suis*. Or nous ne pourrions avoir aucune certitude de cette proposition, si nous ne concevions distinctement ce que c'est qu'être, & ce que c'est que penser; & il ne nous faut point demander que nous expliquions ces termes, parce qu'ils sont du nombre de ceux qui sont si bien entendus par tout le monde, qu'on les obscurciroit en les voulant expliquer. Si donc on ne peut nier que nous n'ayions en nous les Idées de l'être & de la pensée, je demande par quels sens elles sont entrées? Sont-elles lumineuses ou colorées, pour être entrées par la vue? D'un son grave ou aigu, pour être entrées par l'ouïe? D'une bonne ou mauvaise odeur, pour être entrées par l'odorat? De bon ou mauvais goût, pour être entrées par le goût? Froides ou chaudes; dures ou molles, pour être entrées par l'attouchement? Que si l'on dit qu'elles ont été formées d'autres images sensibles, qu'on nous dise quelles sont ces autres images sensibles, dont on prétend que les idées de l'être & de la pensée ont été formées, & comment elles en ont pu être formées, ou par composition, ou par ampliation, ou par diminution, ou par proportion? Que si on ne peut rien répondre à tout cela qui ne soit déraisonnable, il faut avouer que les idées de l'être & de la pensée ne tirent en aucune sorte leur origine des sens; mais que notre ame a la faculté de les former de soi-même, quoiqu'il arrive souvent qu'elle est excitée à le faire par quelque chose qui frappe les sens; comme un Peintre peut être porté à faire un tableau par l'argent qu'on lui promet, sans qu'on puisse dire pour cela que le tableau a tiré son origine de l'argent.

Mais ce qu'ajoutent ces mêmes Auteurs, que l'idée que nous avons de Dieu tire son origine des sens, parce que nous le concevons sous l'idée d'un vieillard vénérable, est une pensée qui n'est digne que des Anthropomorphites, ou qui confond les véritables idées que nous avons des choses spirituelles, avec les fausses imaginations que nous en formons par une mauvaise accoutumance de se vouloir tout imaginer; au lieu qu'il est aussi absurde de se vouloir imaginer ce qui n'est point corporel, que de vouloir ouïr des couleurs, & voir des sons.

Pour réfuter cette pensée, il ne faut que considérer que si nous n'avions point d'autre idée de Dieu que celle d'un vieillard vénérable, tous les jugements que nous ferions de Dieu nous devroient paroître faux, lorsqu'ils seroient contraires à cette idée. Car nous sommes portés naturellement à croire que nos jugements sont faux, quand nous voyons clai-

C H A P I T R E III.

VIII. C L.
Nº. III.*Des dix Catégories d'Aristote*

ON peut rapporter à cette considération des idées, selon leurs objets, les dix Catégories d'Aristote; puisque ce ne sont que diverses classes, auxquelles ce Philosophe a voulu réduire tous les objets de nos pensées, en comprenant toutes les substances sous la première, & tous les accidents sous les neuf autres. Les voici.

I. LA SUBSTANCE, qui est ou spirituelle, ou corporelle, &c.

II. LA QUANTITÉ, qui s'appelle discrete quand les parties n'en sont point liées; comme le nombre.

Continue quand elles sont liées, & alors elle est ou successive; comme le temps, le mouvement.

Ou permanente, qui est ce qu'on appelle autrement l'espace, qu'étendue en longueur, largeur, profondeur; la longueur seule faisant les lignes, la longueur & la largeur les surfaces, & les trois ensemble les solides.

III. LA QUALITÉ, dont Aristote fait quatre espèces.

La première comprend *les habitudes*; c'est-à-dire, les dispositions d'esprit ou de corps qui s'acquièrent par des actes réitérés; comme les sciences, les vertus, les vices; l'adresse de peindre, d'écrire de danser.

La seconde. *Les puissances naturelles*, telles que sont les facultés de l'âme ou du corps; l'entendement, la volonté, la mémoire, les cinq sens, la puissance de marcher.

La troisième. *Les qualités sensibles*; comme la dureté, la mollesse, la pesanteur, le froid, le chaud, les couleurs, les sons, les odeurs, les divers goûts.

La quatrième. *La forme & la figure*, qui est la détermination extérieure de la quantité; comme être rond, carré, sphérique, cubique.

IV. LA RÉLATION; ou le rapport d'une chose à une autre; comme de père, de fils, de maître, de valet, de Roi, de sujet: de la puissance à son objet, de la vue à ce qui est visible; & tout ce qui marque comparaison; comme semblable, égal, plus grand, plus petit.

V. L'AGIR, ou en soi-même; comme marcher, danser, connaître, aimer: ou hors de soi; comme battre, couper, rompre, éclaircir, échauffer.

VI. PATIR, être battu, être rompu, être éclairé, être échauffé.

Belles-Lettres. Tome VIII. S

VIII. C. L. VII. Ou, c'est-à-dire, ce qu'on répond aux questions qui regardent
N°. III. le lieu; comme, être à Rome, à Paris, dans son cabinet, dans son lit, dans sa chaise.

VIII. QUAND, c'est-à-dire, ce qu'on répond aux questions qui regardent le temps; comme, quand a-t-il vécu? Il y a cent ans. Quand cela s'est-il fait? Hier.

IX. LA SITUATION; être assis, debout, couché, devant, derrière, à droit, à gauche.

X. AVOIR, c'est-à-dire avoir quelque chose autour de soi, pour servir de vêtement, ou d'ornement, ou d'armure; comme, être habillé, être couronné, être échauffé, être armé.

Voilà les dix Catégories d'Aristote, dont on fait tant de mystères, quoiqu'à dire le vrai ce soit une chose de soi très-peu utile, & qui non seulement ne sert guère à former le jugement, ce qui est le but de la vraie Logique, mais qui souvent y nuit beaucoup, pour deux raisons, qu'il est important de remarquer.

La première est, qu'on regarde ces Catégories comme une chose établie sur la raison & sur la vérité; au lieu que c'est une chose toute arbitraire, & qui n'a de fondement que l'imagination d'un homme, qui n'a eu aucune autorité de prescrire une loi aux autres, qui ont autant de droit que lui d'arranger d'une autre sorte les objets de leurs pensées, chacun selon sa manière de philosopher. Et en effet, il y en a qui ont compris en ce distique tout ce que l'on considère, selon une nouvelle Philosophie, en toutes les choses du monde :

*Mens, mensura, quies, motus, positura, figura:
Sunt cum materia cunctarum exordia rerum.*

C'est-à-dire que ces gens-là se persuadent, que l'on peut rendre raison de toute la nature en n'y considérant que ces sept choses, ou modes. 1°. *Mens*, l'esprit ou la substance qui pense 2°. *Materia*, le corps ou la substance étendue. 3°. *Mensura*, la grandeur ou la petitesse de chaque partie de la matière. 4°. *Positura*, leur situation à l'égard les uns des autres. 5°. *Figura*, leur figure. 6°. *Motus*, leur mouvement. 7°. *Quies*, leur repos ou moindre mouvement.

La seconde raison, qui rend l'étude des Catégories dangereuse, est, qu'elle accoutume les hommes à se payer de mots, & à s'imaginer qu'ils savent toutes choses, lorsqu'ils n'en connoissent que des noms arbitraires, qui n'en forment dans l'esprit aucune idée claire & distincte, comme on le fera voir en un autre endroit.

On pourroit encore parler ici des attributs des Lullistes ; *bonté*, *puissance*, *grandeur*, &c. mais en vérité c'est une chose si ridicule que l'imagination qu'ils ont, qu'appliquant ces mots métaphysiques à tout ce qu'on leur propose, ils pourront rendre raison de tout, qu'elle ne mérite pas seulement d'être réfutée.

Un Auteur de ce temps a dit avec grande raison, que les regles de la Logique d'Aristote servoient seulement à prouver à un autre ce que l'on favoit déjà ; mais que l'art de Lulle ne servoit qu'à faire discourir sans jugement de ce qu'on ne favoit pas. L'ignorance vaut beaucoup mieux que cette fausse science, qui fait que l'on s'imagine savoir ce qu'on ne fait point. Car comme S. Augustin a très-judicieusement remarqué dans le Livre de l'utilité de la créance, cette disposition d'esprit est très-blâmable pour deux raisons. L'une, que celui qui s'est faussement persuadé de connoître la vérité, se rend par-là incapable de s'en faire instruire : l'autre, que cette présomption & cette témérité est une marque d'un esprit qui n'est pas bien fait : *Opinari, duas ob res turpissimum est : quod discere non potest qui sibi jam se scire persuasit : & per se ipsa temeritas non benè affecti animi signum est.* Car le mot *Opinari*, dans la pureté de la langue latine, signifie la disposition d'un esprit qui consent trop légèrement à des choses incertaines, & qui croit ainsi savoir ce qu'il ne fait pas. [C'est pourquoi tous les Philosophes soutenoient, *Sapientem nihil opinari* ; & Cicéron, en se blâmant lui-même de ce vice, dit qu'il étoit *magnus opinator.*]

[C H A P I T R E IV. (a)]

Des Idées des choses., & des Idées des signes.

Q Uand on considère un objet en lui-même & dans son propre être, sans porter la vue de l'esprit à ce qu'il peut représenter, l'idée qu'on en a est une idée de chose, comme l'idée de la terre, du soleil. Mais quand on ne regarde un certain objet que comme en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe, & ce premier objet s'appelle signe. C'est ainsi qu'on regarde d'ordinaire les cartes & les tableaux. Ainsi le signe enferme deux idées : l'une, de la chose qui représente ; l'autre, de la chose représentée ; & sa nature consiste à exciter la seconde par la première.

(a) [Ce Chapitre a été ajouté dans la cinquième édition, faite en 1683, à Paris chez Desprez.]

VIII. C L. On peut faire diverses divisions des signes ; mais nous nous conten-
N°. III. terons ici de trois , qui sont de plus grande utilité.

Premièrement , il y a des signes certains , qui s'appellent en grec *τέταρτα* ; comme la respiration l'est de la vie des animaux. Et il y en a qui ne sont que probables , & qui sont appelés en grec *σημεία* ; comme la pâleur n'est qu'un signe probable de grossesse dans les femmes.

La plupart des jugemens téméraires viennent , de ce que l'on confond ces deux especes de signes , & que l'on attribue un effet à une certaine cause , quoiqu'il puisse aussi naître d'autres causes , & qu'ainsi il ne soit qu'un signe probable de cette cause.

2°. Il y a des signes joints aux choses , comme l'air du visage , qui est signe des mouvements de l'ame , est joint à ces mouvements qu'il signifie ; les symptômes , signes des maladies , sont joints à ces maladies ; & , pour me servir d'exemples plus grands , comme l'Arche , signe de l'Eglise , étoit jointe à Noé & à ses enfants , qui étoient la véritable Eglise de ce temps-là : ainsi nos temples matériels , signes des fideles , sont souvent joints aux fideles : ainsi la colombe , figure du S. Esprit , étoit jointe au Saint Esprit : ainsi le lavement du Baptême , figure de la régénération spirituelle , est joint à cette régénération.

Il y a aussi des signes séparés des choses , comme les sacrifices de l'Ancienne Loi , signes de Jesus Christ immolé , étoient séparés de ce qu'ils représentoient.

Cette division des signes donne lieu d'établir ces maximes.

1°. Qu'on ne peut jamais conclure précisément , ni de la présence du signe à la présence de la chose signifiée , puisqu'il y a des signes de choses absentes ; ni de la présence du signe à l'absence de la chose signifiée , puisqu'il y a des signes de choses présentes. C'est donc par la nature particuliere du signe qu'il en faut juger.

2°. Que , quoiqu'une chose dans un état ne puisse être signe d'elle-même dans ce même état , puisque tout signe demande une distinction entre la chose représentante & celle qui est représentée , néanmoins il est très-possible qu'une chose dans un certain état , se représente dans un autre état , comme il est très-possible qu'un homme , dans sa chambre , se représente prêchant ; & qu'ainsi la seule distinction d'état suffit entre la chose figurante & la chose figurée : c'est-à-dire , qu'une même chose peut être dans un certain état chose figurante ; & dans un autre chose figurée.

3°. Qu'il est très-possible qu'une même chose cache & découvre une autre chose en même temps , & qu'ainsi ceux qui ont dit que *rien ne paroît par ce qui le cache* , ont avancé un maxime très-peu solide. Car la même chose pouvant être en même temps & chose & signe , peut

cacher comme chose, ce qu'elle découvre comme signe. Ainsi la cendre ^{VIII. C L.} chaude cache le feu comme chose, & le découvre comme signe. Ainsi ^{Nº. III.} les formes empruntées par les Anges, les couvroient comme choses, & les découvroient comme signes. Ainsi les symboles Eucharistiques cachent le corps de Jesus Christ comme chose, & le découvrent comme symbole.

4º. L'on peut conclure que la nature du signe consistant à exciter dans les sens, par l'idée de la chose figurante, celle de la chose figurée, tant que cet effet subsiste; c'est-à-dire, tant que cette double idée est excitée, le signe subsiste, quand même cette chose seroit détruite en sa propre nature. Ainsi il n'importe que les couleurs de l'arc-en-ciel, que Dieu a prises pour signe qu'il ne détruiroit plus le genre humain par un déluge, soient réelles & véritables, pourvu que nos sens aient toujours la même impression, & qu'ils se servent de cette impression pour concevoir la promesse de Dieu.

Et il n'importe de même, que le pain de l'Eucharistie subsiste en sa propre nature, pourvu qu'il excite toujours dans nos sens l'image d'un pain, qui nous serve à concevoir de quelle sorte le corps de Jesus Christ est la nourriture de nos ames, & comment les fideles sont unis entr'eux,

La troisieme division des signes, est, qu'il y en a de naturels, qui ne dépendent pas de la fantaisie des hommes; comme une image qui paroît dans un miroir, est un signe naturel de celui qu'elle représente; & qu'il y en a d'autres qui ne sont que d'institution & d'établissement, soit qu'ils aient quelque rapport éloigné avec la chose figurée, soit qu'ils n'en aient point du tout. Ainsi les mots sont signes d'institution des pensées, & les caracteres des mots. On expliquera, en traitant des propositions, une vérité importante sur ces sortes de signes, qui est, que l'on en peut en quelques occasions affirmer les choses signifiées.]

C H A P I T R E V.

Des Idées considérées selon leur composition ou simplicité.

Où il est parlé de la maniere de connoître par abstraction ou précision.

CE que nous avons dit en passant dans le Chapitre II, que nous pouvions considérer un mode sans faire une réflexion distincte sur la substance dont il est mode, nous donne occasion d'expliquer ce qu'on appelle *abstraction d'esprit*.

VIII. C. I. Le peu d'étendue de notre esprit fait qu'il ne peut comprendre parfaitement les choses un peu composées, qu'en les considérant par parties, & comme par les diverses faces qu'elles peuvent recevoir. C'est ce qu'on peut appeller généralement connoître par abstraction.

Mais comme les choses sont différemment composées, & qu'il y en a qui le sont de parties réellement distinctes, qu'on appelle parties intégrantes, comme le corps humain, les diverses parties d'un nombre, il est bien facile alors de concevoir, que notre esprit peut s'appliquer à considérer une partie sans considérer l'autre, parce que ces parties sont réellement distinctes; & ce n'est pas même ce qu'on appelle *abstraction*.

Or il est si utile, dans ces choses-là même, de considérer plutôt les parties séparément que le tout, que, sans cela, on ne peut avoir presque aucune connoissance distincte. Car, par exemple, le moyen de pouvoir connoître le corps humain, qu'en le divisant en toutes les parties similaires & dissimilaires, & en leur donnant à toutes différents noms? Toute l'Arithmétique est aussi fondée sur cela. Car on n'a pas besoin d'art pour compter les petits nombres, parce que l'esprit les peut comprendre tous entiers; & ainsi tout l'art consiste à compter par parties ce qu'on ne pourroit compter par le tout, comme il seroit impossible, quelque étendue d'esprit qu'on eût, de multiplier deux nombres de huit ou neuf caractères chacun, en les prenant tous entiers.

La seconde connoissance par parties est, quand on considère un mode sans faire attention à la substance, ou deux modes qui sont joints ensemble dans une même substance, en les regardant chacun à part. C'est ce qu'ont fait les Géomètres, qui ont pris pour objet de leur Science le corps étendu en longueur, largeur & profondeur. Car, pour le mieux connoître, ils se sont premièrement appliqués à le considérer selon une seule dimension, qui est la longueur; & alors ils lui ont donné le nom de ligne. Ils l'ont considéré ensuite selon deux dimensions, la longueur & la largeur, & ils l'ont appelé surface. Et puis considérant toutes les trois dimensions ensemble, longueur, largeur & profondeur, ils l'ont appelé solide, ou corps.

On voit par-là combien est ridicule l'argument de quelques Sceptiques, qui veulent faire douter de la certitude de la Géométrie, parce qu'elle suppose des lignes & des surfaces, qui ne sont point dans la nature. Car les Géomètres ne supposent point qu'il y ait des lignes sans largeur, ou des surfaces sans profondeur; mais ils supposent seulement, qu'on peut considérer la longueur sans faire attention à la largeur; ce qui est indubitable, comme lorsqu'on mesure la distance d'une ville à une autre, on ne mesure que la longueur des chemins, sans se mettre en peine de leur largeur.

Or plus on peut séparer les choses en divers modes, & plus l'esprit VIII. CL.
 devient capable de les bien connoître. Et ainsi nous voyons que tant qu'on Nº. IIL
 n'a point distingué dans le mouvement la détermination vers quelque
 endroit, du mouvement même, & même diverses parties dans une même
 détermination, on n'a pu rendre de raison claire de la réflexion & de la
 réfraction. Ce qu'on a fait aisément par cette distinction, comme on peut
 voir dans le Chapitre II de la Dioptrique de M. Descartes.

La troisieme maniere de concevoir les choses par abstraction est, quand
 une même chose ayant divers attributs, on pense à l'un sans penser à
 l'autre, quoiqu'il n'y ait entr'eux qu'une distinction de raison. Et voici
 comme cela se fait. Si je fais, par exemple, réflexion que je pense, &
 que, par conséquent, je suis moi qui pense, dans l'idée que j'ai de moi
 qui pense, je puis m'appliquer à la considération d'une chose qui pen-
 se, sans faire attention que c'est moi, quoiqu'en moi, moi & celui qui
 pense ne soit que la même chose. Et ainsi l'idée que je concevrai d'une
 personne qui pense, pourra représenter non seulement moi, mais toutes
 les autres personnes qui pensent. De même ayant figuré sur un papier
 un triangle équilatere, si je m'attache à le considérer au lieu où il est
 avec tous les accidents qui le déterminent, je n'aurai l'idée que d'un seul
 triangle. Mais si je détourne mon esprit de la considération de toutes ces
 circonstances particulieres, & que je ne l'applique qu'à penser que c'est
 une figure bornée par trois lignes égales, l'idée que je m'en formerai
 me représentera, d'une part, plus nettement cette égalité des lignes, &
 de l'autre, sera capable de me représenter tous les triangles équilatères.
 Que si je passe plus avant, & que, ne m'arrêtant plus à cette égalité des
 lignes, je considere seulement que c'est une figure terminée par trois lignes
 droites, je me forme une idée qui peut représenter toutes sortes de trian-
 gles. Si ensuite, ne m'arrêtant point au nombre des lignes, je considere
 seulement que c'est une surface plate, bornée par des lignes droites,
 l'idée que je me formerai pourra représenter toutes les figures rectilignes;
 & ainsi je puis monter, de degré en degré, jusqu'à l'extension. Or, dans ces
 abstractions, on voit toujours que le degré inférieur comprend le supérieur
 avec quelque détermination particuliere; comme moi comprend ce qui
 pense, & le triangle la figure rectiligne; mais que le degré supérieur,
 étant moins déterminé, peut représenter plus de choses.

Enfin il est visible, que, par ces sortes d'abstractions, les idées, de singu-
 lieres, deviennent communes, & les communes plus communes; & ainsi
 cela nous donnera lieu de passer à ce que nous avons à dire des idées,
 considérées selon leur universalité ou particularité.

C H A P I T R E VI.

Des Idées considérées selon leur généralité, particularité & singularité.

QUoique toutes les choses qui existent soient singulières, néanmoins, par le moyen des abstractions que nous venons d'expliquer, nous ne laissons pas d'avoir tous plusieurs sortes d'idées, dont les unes ne nous représentent qu'une seule chose, comme l'idée que chacun a de soi-même; & les autres en peuvent représenter également plusieurs; comme lorsque quelqu'un conçoit un triangle sans y considérer autre chose, sinon, que c'est une figure à trois lignes & à trois angles, l'idée qu'il en a formée lui peut servir à concevoir tous les autres triangles.

Les idées qui ne représentent qu'une seule chose, s'appellent singulières ou individuelles, & ce qu'elles représentent, *des individus*; & celles qui en représentent plusieurs s'appellent universelles, communes, générales.

Les noms qui servent à marquer les premières, s'appellent propres; *Socrate, Rome, Bucéphale*. Et ceux qui servent à marquer les dernières, communs & appellatifs; comme *homme, ville, cheval*. Et tant les idées universelles que les noms communs, se peuvent appeler termes généraux.

Mais il faut remarquer que les mots sont généraux en deux manières: l'une, que l'on appelle *univoque*, qui est, lorsqu'ils sont liés avec des idées générales, de sorte que le même mot convient à plusieurs, & selon le son & selon une même idée, qui y est jointe: tels sont les mots dont on vient de parler, d'homme, de ville, de cheval.

L'autre, qu'on appelle *équivoque*, qui est lorsqu'un même son a été lié par les hommes à des idées différentes, de sorte que le même son convient à plusieurs, non selon une même idée, mais selon les idées différentes auxquelles il se trouve joint dans l'usage: ainsi le mot de *canon* signifie une machine de guerre, & un Décret de Concile, & une sorte d'ajustement; mais il ne les signifie que selon des idées toutes différentes.

Néanmoins cette universalité équivoque est de deux sortes. Car les différentes idées jointes à un même son, ou n'ont aucun rapport naturel entr'elles, comme dans le mot de *canon*, ou en ont quelqu'un; comme lorsqu'un mot étant principalement joint à une idée, on ne le joint à une autre idée que parce qu'elle a un rapport de cause, ou d'effet, ou de signe, ou de ressemblance à la première; & alors ces sortes de mots équivoques s'appellent *analogues*; comme quand le mot de *sain* s'attribue à l'animal,

à l'animal, & à l'air, & aux viandes. Car l'idée jointe à ce mot est prin- VIII. C L.
cipalement la santé qui ne convient qu'à l'animal ; mais on y joint une N° .III.
autre idée approchante de celle-là, qui est d'être cause de la santé, qui
fait qu'on dit qu'un air est sain, qu'une viande est saine, parce qu'ils ser-
vent à conserver la santé.

Mais quand nous parlons ici des mots généraux, nous entendons les
univoques, qui sont joints à des idées universelles & générales.

Or dans ces idées universelles il y a deux choses, qu'il est très-impor-
tant de bien distinguer, la *compréhension*, & l'*étendue*.

J'appelle *compréhension* de l'idée, les attributs qu'elle enferme en soi,
& qu'on ne lui peut ôter sans la détruire ; comme la compréhension de
l'idée du triangle enferme extension, figure, trois lignes, trois angles,
& l'égalité de ces trois angles à deux droits, &c.

J'appelle *étendue* de l'idée, les sujets à qui cette idée convient ; ce
qu'on appelle aussi les inférieurs d'un terme général, qui à leur égard est
appelé supérieur ; comme l'idée du triangle en général s'étend à toutes
les diverses especes de triangles.

Mais quoique l'idée générale s'étende indistinctement à tous les sujets
à qui elle convient, c'est-à-dire, à tous ses inférieurs, & que le nom com-
mun les signifie tous, il y a néanmoins cette différence entre les attributs
qu'elle comprend, & les sujets auxquels elle s'étend, qu'on ne peut
lui ôter aucun de ses attributs sans la détruire, comme nous avons déjà
dit ; au lieu qu'on peut la resserrer quant à son étendue, ne l'appliquant
qu'à quelqu'un des sujets auxquels elle convient, sans que pour cela on
la détruise.

Or cette restriction ou resserrement de l'idée générale quant à son
étendue, se peut faire en deux manieres.

La première est, par une autre idée distincte & déterminée qu'on y
joint ; comme lorsqu'à l'idée générale du triangle, je joins celle d'avoir
un angle droit : ce qui resserre cette idée à une seule espece de triangle,
qui est le triangle rectangle.

L'autre, en y joignant seulement une idée indistincte & indéterminée
de partie ; comme quand je dis, quelque triangle : & on dit alors que
le terme commun devient particulier, parce qu'il ne s'étend plus qu'à
une partie des sujets auxquels il s'étendoit auparavant ; sans que néan-
moins on ait déterminé quelle est cette partie à laquelle on l'a resserré.

C H A P I T R E VII.

Des cinq sortes d'Idées universelles ; Genres , Espèces , Différences , Propres , Accidents.

C E que nous avons dit dans les Chapitres précédents nous donne moyen de faire entendre en peu de paroles les cinq Universaux , qu'on explique ordinairement dans l'Ecole.

Car lorsque les idées générales nous représentent leurs objets comme des choses , & qu'elles sont marquées par des termes appelés substantifs ou absolus , on les appelle *genres* ou *especes*.

Du Genre.

On les appelle genres , quand elles sont tellement communes qu'elles s'étendent à d'autres idées qui sont encore universelles , comme le quadrilatere est genre à l'égard du parallelogramme & du trapeze : la substance est genre à l'égard de la substance étendue qu'on appelle corps , & de la substance qui pense qu'on appelle esprit.

De l'Espece.

Et ces idées communes qui sont sous une plus commune & plus générale , s'appellent especes , comme le parallelogramme & le trapeze sont les especes du quadrilatere , le corps & l'esprit sont les especes de la substance.

Et ainsi la même idée peut être genre étant comparée aux idées auxquelles elle s'étend , & espece étant comparée à une autre qui est plus générale ; comme corps , qui est un genre au regard du corps animé & du corps inanimé , est une espece au regard de la substance ; & le quadrilatere qui est un genre au regard du parallelogramme & du trapeze , est une espece au regard de la figure.

Mais il y a une autre notion du mot d'espece qui ne convient qu'aux idées qui ne peuvent être genres. C'est lorsqu'une idée n'a sous soi que des individus & des singuliers ; comme le cercle n'a sous soi que des cercles singuliers , qui sont tous d'une même espece. C'est ce qu'on appelle espece dernière , *species infima*.

Et il y a un genre qui n'est point espece , savoir le suprême de tous les genres ; soit que ce genre soit l'être , soit que ce soit la substance ; ce

qu'il est de peu d'importance de savoir, & qui regarde plus la Métaphysique VIII. C L. que la Logique. N°. III.

J'ai dit que les idées générales qui nous représentent leurs objets comme des choses, sont appelées genres ou espèces. Car il n'est pas nécessaire que les objets de ces idées soient effectivement des choses & des substances; mais il suffit que nous les considérons comme des choses, en ce que lors même que ce sont des modes on ne les rapporte point à leurs substances, mais à d'autres idées de modes moins générales ou plus générales; comme la figure, qui n'est qu'un mode au regard du corps figuré, est un genre au regard des figures curvilignes, &c.

Et au contraire, les idées qui nous représentent leurs objets comme des choses modifiées, & qui sont marqués par des termes adjectifs ou connotatifs, si on les compare avec les substances que ces termes connotatifs signifient confusément, quoique directement, soit que dans la vérité ces termes connotatifs signifient des attributs essentiels qui ne sont en effet que la chose même, soit qu'ils signifient de vrais modes, on ne les appelle point alors genres ni espèces, mais, ou *différences*, ou *propres*, ou *accidents*.

On les appelle *différences*, quand l'objet de ces idées est un attribut essentiel qui distingue une espèce d'une autre; comme étendu, pesant, raisonnable.

On les appelle *propres*, quand leur objet est un attribut qui appartient en effet à l'essence de la chose; mais qui n'est pas le premier que l'on considère dans cette essence, mais seulement une dépendance de ce premier; comme divisible, immortel, docile.

Et on les appelle *accidents communs*, quand leur objet est un vrai mode qui peut être séparé, au moins par l'esprit, de la chose dont il est dit accident, sans que l'idée de cette chose soit détruite dans notre esprit; comme rond, dur, juste, prudent. C'est ce qu'il faut expliquer plus particulièrement.

De la Différence.

Lorsqu'un genre a deux espèces, il faut nécessairement que l'idée de chaque espèce comprenne quelque chose qui ne soit pas compris dans l'idée du genre. Autrement si chacune ne comprenoit que ce qui est compris dans le genre, ce ne seroit que le genre; & comme le genre convient à chaque espèce, chaque espèce conviendrait à l'autre. Ainsi le premier attribut essentiel que comprend chaque espèce de plus que le genre, s'appelle la différence, & l'idée que nous en avons est une idée universelle; parce qu'une seule & même idée nous peut représenter cette

VIII. C L. différence par-tout où elle se trouve, c'est-à-dire, dans tous les inférieurs
N°. III. de l'espece.

Exemple. Le corps & l'esprit sont les deux especes de la substance. Il faut donc qu'il y ait dans l'idée du corps quelque chose de plus, que dans celle de la substance, & de même dans celle de l'esprit. Or la premiere chose que nous voyons de plus dans le corps, c'est l'étendue, & la premiere chose que nous voyons de plus dans l'esprit, c'est la pensée. Et ainsi la différence du corps sera l'étendue, & la différence de l'esprit sera la pensée; c'est-à-dire, que le corps sera une substance étendue, & l'esprit une substance qui pense.

De-là on peut voir 1°. que la différence a deux respects; l'un au genre qu'elle divise & partage; l'autre à l'espece qu'elle constitue & qu'elle forme, faisant la principale partie de ce qui est enfermé dans l'idée de l'espece selon sa compréhension. D'où vient que toute espece peut être exprimée par un seul nom; comme esprit, corps: ou par deux mots; savoir par celui du genre & par celui de sa différence joints ensemble, ce qu'on appelle définition; comme substance qui pense, substance étendue.

On peut voir en second lieu, que puisque la différence constitue l'espece, & la distingue des autres especes, elle doit avoir la même étendue que l'espece, & ainsi qu'il faut qu'elles se puissent dire réciproquement l'une de l'autre; comme tout ce qui pense est esprit, & tout ce qui est esprit pense.

Néanmoins il arrive assez souvent que l'on ne voit dans certaines choses aucun attribut, qui soit tel qu'il convienne à toute une espece, & qu'il ne convienne qu'à cette espece; & alors on joint plusieurs attributs ensemble, dont l'assemblage ne se trouvant que dans cette espece, en constitue la différence. Ainsi les Platoniciens prenant les démons pour des animaux raisonnables aussi-bien que l'homme, ne trouvoient pas que la différence de raisonnable fût réciproque à l'homme; c'est pourquoi ils y en ajoutoient une autre, comme mortel, qui n'est pas non plus réciproque à l'homme, puisqu'elle convient aux bêtes; mais toutes deux ensemble ne conviennent qu'à l'homme. C'est ce que nous faisons dans l'idée que nous nous formons de la plupart des animaux.

Enfin, il faut remarquer qu'il n'est pas toujours nécessaire, que les deux différences qui partagent un genre soient toutes deux positives, mais que c'est assez qu'il y en ait une; comme deux hommes sont distingués l'un de l'autre, si l'un a une charge que l'autre n'a pas, quoique celui qui n'a pas de charge n'ait rien que l'autre n'ait. C'est ainsi que l'homme est distingué des bêtes en général, en ce que l'homme est un

animal qui a un esprit, *animal mente praditum*, & que la bête est un pur animal, *animal merum*. Car l'idée de la bête en général n'enferme rien de positif qui ne soit dans l'homme ; mais on y joint seulement la négation de ce qui est en l'homme, savoir l'esprit. De sorte que toute la différence qu'il y a entre l'idée d'animal & celle de bête, est que l'idée d'animal n'enferme pas la pensée dans sa compréhension, mais ne l'exclut pas aussi, & l'enferme même dans son étendue ; parce qu'elle convient à un animal qui pense : au lieu que l'idée de bête l'exclut dans sa compréhension, & ainsi ne peut convenir à l'animal qui pense.

Du Propre.

Quand nous avons trouvé la différence qui constitue une espèce, c'est-à-dire, son principal attribut essentiel, qui la distingue de toutes les autres espèces, si considérant plus particulièrement sa nature nous y trouvons encore quelque attribut qui soit nécessairement lié avec ce premier attribut, & qui par conséquent convienne à toute cette espèce & à cette seule espèce, *omni & soli*, nous l'appellons propriété ; & étant signifié par un terme connotatif, nous l'attribuons à l'espèce comme son propre ; & parce qu'il convient aussi à tous les inférieurs de l'espèce, & que la seule idée que nous en avons une fois formée, peut représenter cette propriété par-tout où elle se trouve : on en a fait le quatrième des termes communs & universaux.

Exemple. Avoir un angle droit est la différence essentielle du triangle rectangle. Et parce que c'est une dépendance nécessaire de l'angle droit, que le carré du côté qui le soutient soit égal aux carrés des deux côtés qui le comprennent, l'égalité de ces carrés est considérée comme la propriété du triangle rectangle, qui convient à tous les triangles rectangles, & qui ne convient qu'à eux seuls.

Néanmoins on a quelquefois étendu plus loin ce nom de propre, & on en a fait quatre espèces.

La première est, telle que nous venons d'expliquer, *quod convenit omni, soli, & semper* ; comme c'est le propre de tout cercle, & du seul cercle, & toujours, que les lignes tirées du centre à la circonférence soient égales.

La seconde, *quod convenit omni, sed non soli* ; comme on dit qu'il est propre à l'étendue d'être divisible, parce que toute étendue peut être divisée ; quoique la durée, le nombre, & la force le puissent être aussi.

La troisième est, *quod convenit soli, sed non omni*, comme il ne convient qu'à l'homme d'être Médecin ou Philosophe, quoique tous les hommes ne le fissent pas.

VIII. C. L. La quatrieme, *quod convenit omni & soli, sed non semper* ; dont on N^o. III. rapporte pour exemple le changement de la couleur du poil en blanc, *canescere* : ce qui convient à tous les hommes & aux seuls hommes ; mais seulement dans la vieillesse.

De l'Accident..

Nous avons déjà dit dans le Chapitre second, qu'on appelloit *mode* ce qui ne pouvoit exister naturellement que par la substance, & ce qui n'étoit point nécessairement lié avec l'idée d'une chose, en sorte qu'on peut bien concevoir la chose sans concevoir le mode ; comme on peut bien concevoir un homme sans le concevoir prudent ; mais on ne peut concevoir la prudence sans concevoir ou un homme, ou une autre *nature* intelligente qui soit prudente.

Or quand on joint une idée confuse & indéterminée de substance avec une idée distincte de quelque mode, cette idée est capable de représenter toutes les choses où fera ce mode ; comme l'idée de prudent tous les hommes prudents ; l'idée de rond tous les corps ronds ; & alors cette idée exprimée par un terme connotatif, *prudent*, *rond*, est ce qui fait le cinquieme universel qu'on appelle accident, parce qu'il n'est pas essentiel à la chose à qui on l'attribue : car s'il l'étoit, il feroit différence ou propre.

Mais il faut remarquer ici, comme l'on a déjà dit, que quand on considere deux substances ensemble, on peut en considerer une comme mode de l'autre. Ainsi un homme habillé peut être considéré comme un tout composé de cet homme & de ses habits ; mais être habillé au regard de cet homme, est seulement un mode ou une façon d'être, sous laquelle on le considere, quoique ses habits soient des substances. C'est pourquoi être habillé n'est qu'un cinquieme universel.

En voilà plus qu'il n'en faut touchant les cinq Universaux qu'on traite dans l'Ecole avec tant d'étendue. Car il sert de très-peu de savoir qu'il y a des Genres, des Especes, des Différences, des Propres & des Accidents ; mais l'importance est de reconnoître les vrais genres des choses, les vraies especes de chaque genre, leurs vraies différences, leurs vraies propriétés, & les accidents qui leur conviennent. Et c'est à quoi nous pourrons donner quelque lumiere dans les Chapitres suivans, après avoir dit auparavant quelque chose des termes complexes.

C H A P I T R E V I I I.

Des Termes complexes, & de leur universalité ou particularité.

ON joint quelquefois à un terme divers autres termes, qui composent dans notre esprit une idée totale, de laquelle il arrive souvent qu'on peut affirmer ou nier, ce qu'on ne pourroit pas affirmer ou nier de chacun de ces termes étant séparés : par exemple, ce sont des termes complexes, *un homme prudent, un corps transparent, Alexandre fils de Philippe.*

Cette addition se fait quelquefois par le pronom relatif, comme si je dis ; *un corps qui est transparent, Alexandre qui est fils de Philippe, le Pape qui est Vicaire de Jesus Christ.*

Et on peut dire même, que si ce relatif n'est pas toujours exprimé, il est toujours en quelque sorte sous-entendu, parce qu'il se peut exprimer, si l'on veut, sans changer la proposition.

Car c'est la même chose de dire, *un corps transparent, ou un corps qui est transparent.*

Ce qu'il y a de plus remarquable dans ces termes complexes, est que l'addition que l'on fait à un terme est de deux sortes : l'une qu'on peut appeller *explication*, & l'autre *détermination*.

Cette addition se peut appeller seulement *explication*, quand elle ne fait que développer, ou ce qui étoit enfermé dans la compréhension de l'idée du premier terme, ou du moins ce qui lui convient comme un de ses accidents, pourvu qu'il lui convienne généralement & dans toute son étendue : comme si je dis ; *l'homme qui est un animal doué de raison, ou l'homme qui desire naturellement d'être heureux, ou l'homme qui est mortel.* Ces additions ne sont que des explications, parce qu'elles ne changent point du tout l'idée du mot d'homme, & ne la restreignent point à ne signifier qu'une partie des hommes ; mais marquent seulement ce qui convient à tous les hommes.

Toutes les additions qu'on ajoute aux noms qui marquent distinctement un individu, sont de cette sorte ; comme quand on dit, *Paris qui est la plus grande ville de l'Europe : Jules César qui a été le plus grand Capitaine du monde : Aristote le Prince des Philosophes : Louis XIV Roi de France.* Car les termes individuels, distinctement exprimés se prennent toujours dans toute leur étendue, étant déterminés tout ce qu'ils le peuvent être.

VIII. C. L. L'autre forte d'addition, qu'on peut appeller *détermination*, est quand
 N°. III. ce qu'on ajoute à un mot général en restreint la signification, & fait qu'il ne se prend plus pour ce mot général dans toute son étendue; mais seulement pour une partie de cette étendue: comme si je dis, *les corps transparents: les hommes savants: un animal raisonnable*. Ces additions ne sont pas de simples explications, mais des déterminations; parce qu'elles restreignent l'étendue du premier terme, en faisant que le mot de corps, ne signifie plus qu'une partie des corps: le mot d'homme, qu'une partie des hommes: le mot d'animal, qu'une partie des animaux.

Et ces additions sont quelquefois telles, qu'elles rendent un mot général individuel, quand on y ajoute des conditions individuelles; comme
 En 1662. quand je dis, *le Pape qui est aujourd'hui*, cela détermine le mot général de Pape à la personne unique & singulière d'Alexandre VII.

On peut de plus distinguer deux sortes de termes complexes; les uns dans l'expression, & les autres dans le sens seulement.

Les premiers sont ceux dont l'addition est exprimée, tels que sont tous les exemples qu'on a rapportés jusqu'ici.

Les derniers sont ceux dont l'un des termes n'est point exprimé, mais seulement sous-entendu; comme quand nous disons en France *le Roi*, c'est un terme complexe dans le sens, parce que nous n'avons pas dans l'esprit en prononçant ce mot de Roi, la seule idée générale qui répond à ce mot; mais nous y joignons mentalement l'idée de Louis XIV, qui est maintenant Roi de France. Il y a une infinité de termes dans les discours ordinaires des hommes, qui sont complexes en cette manière, comme le nom de *Monsieur* dans chaque famille, &c.

Il y a même des mots qui sont complexes dans l'expression pour quelque chose, & qui le sont encore dans le sens pour d'autres. Comme quand on dit, *le Prince des Philosophes*, c'est un terme complexe dans l'expression, puisque le mot de Prince est déterminé par celui de Philosophe; mais au regard d'Aristote, que l'on marque dans les Ecoles par ce mot, il n'est complexe que dans le sens; puisque l'idée d'Aristote n'est que dans l'esprit, sans être exprimé par aucun son qui le distingue en particulier.

Tous les termes connotatifs ou adjectifs, ou sont parties d'un terme complexe, quand leur substantif est exprimé; ou sont complexes dans le sens, quand il est sous-entendu. Car, comme il a été dit dans le Chapitre II, ces termes connotatifs marquent directement un sujet, quoique plus confusément; & indirectement une forme, ou un mode, quoique plus distinctement. Et ainsi ce sujet n'est qu'une idée fort générale & fort confuse, quelquefois d'un être, quelquefois d'un corps, qui est pour l'ordinaire

l'ordinaire déterminée par l'idée distincte de la forme qui lui est jointe ; VIII. CL. comme *album* signifie une chose qui a de la blancheur, ce qui détermine N°. III. l'idée confuse de chose, à ne représenter que celles qui ont cette qualité.

Mais ce qui est de plus remarquable dans ces termes complexes, est qu'il y en a qui sont déterminés dans la vérité à un seul individu, & qui ne laissent pas de conserver une certaine universalité équivoque, qu'on peut appeler une équivoque d'erreur ; parce que les hommes demeurant d'accord que ce terme ne signifie qu'une chose unique, faute de bien discerner quelle est véritablement cette chose unique, l'appliquent les uns à une chose & les autres à une autre ; ce qui fait qu'il a besoin d'être encore déterminé ou par diverses circonstances, ou par la suite du discours, afin que l'on sache précisément ce qu'il signifie.

Ainsi le mot de *véritable Religion*, ne signifie qu'une seule & unique Religion, qui est dans la vérité la Catholique, n'y ayant que celle-là de véritable. Mais parce que chaque peuple & chaque secte croit que sa Religion est la véritable, ce mot est très-équivoque dans la bouche des hommes, quoique par erreur. Et si on lit dans un Historien, qu'un Prince a été zélé pour la véritable Religion, on ne sauroit dire ce qu'il a entendu par-là, si on ne fait de quelle Religion a été cet Historien : car si c'est un Protestant, cela voudra dire la Religion Protestante : si c'étoit un Arabe Mahométan qui parlât ainsi de son Prince, cela voudroit dire la Religion Mahométane, & on ne pourroit juger que ce seroit la Religion Catholique, si on ne savoit que cet Historien étoit Catholique.

Les termes complexes qui sont ainsi équivoques par erreur, sont principalement ceux qui enferment des qualités dont les sens ne jugent point ; mais seulement l'esprit, sur lesquelles il est facile que les hommes aient divers sentiments.

Si je dis, par exemple ; il n'y avoit que des hommes de six pieds qui fussent enrôlés dans l'armée de Marius, ce terme complexe d'hommes de six pieds, n'étoit pas sujet à être équivoque par erreur, parce qu'il est bien aisé de mesurer des hommes, pour juger s'ils ont six pieds. Mais si l'on eût dit qu'on ne devoit enrôler que de vaillants hommes, le terme de vaillants hommes eût été plus sujet à être équivoque par erreur, c'est-à-dire, à être attribué à des hommes qu'on eût cru vaillants, & qui ne l'eussent pas été en effet.

Les termes de comparaison sont fort sujets à être équivoques par erreur : *Le plus grand Géometre de Paris : Le plus savant homme, le plus adroit, le plus riche.* Car quoique ces termes soient déterminés par des conditions individuelles, n'y ayant qu'un seul homme qui soit le plus

VIII. C. I. grand Géometre de Paris , néanmoins ce mot peut être facilement attribué à plusieurs , quoiqu'il ne convienne qu'à un seul dans la vérité ; N°. III. parce qu'il est fort aisé que les hommes soient partagés de sentiments sur ce sujet , & qu'ainsi plusieurs donnent ce nom à celui que chacun croit avoir cet avantage par dessus les autres.

Les mots de *sens d'un Auteur* , de *doctrine d'un Auteur sur un tel sujet* , sont encore de ce nombre , sur-tout quand un Auteur n'est pas si clair qu'on ne dispute quelle a été son opinion , comme nous voyons que les Philosophes disputent tous les jours touchant les opinions d'Aristote , chacun le tirant de son côté. Car quoiqu'Aristote n'ait qu'un seul & unique sens sur un tel sujet , néanmoins comme il est différemment entendu , ces mots de *sens d'Aristote* , sont équivoques par erreur , parce que chacun appelle sentiment d'Aristote , ce qu'il a compris être son véritable sentiment ; & ainsi l'un comprenant une chose & l'autre une autre , ces termes de sentiment d'Aristote sur un tel sujet , quelque individuels qu'ils soient en eux-mêmes , pourront convenir à plusieurs choses ; savoir à tous les divers sentiments qu'on lui aura attribués , & ils signifieront dans la bouche de chaque personne ce que chaque personne aura conçu être le sentiment de ce Philosophe.

Mais pour mieux comprendre en quoi consiste l'équivoque de ces termes , que nous avons appelés équivoques par erreur , il faut remarquer que ces mots sont connotatifs , ou expressément , ou dans le sens. Or comme nous avons déjà dit , on doit considérer dans les mots connotatifs , le sujet qui est directement mais confusément exprimé , & la forme ou le mode qui est distinctement , quoiqu'indirectement exprimée. Ainsi le blanc signifie confusément un corps , & la blancheur distinctement : sentiment d'Aristote signifie confusément quelque opinion , quelque pensée , quelque doctrine , & distinctement la relation de cette pensée à Aristote auquel on l'attribue.

Or quand il arrive de l'équivoque dans ces mots , ce n'est pas proprement à cause de cette forme ou de ce mode , qui étant distinct est invariable. Ce n'est pas aussi à cause du sujet confus , lorsqu'il demeure dans cette confusion. Car , par exemple , le mot de Prince des Philosophes , ne peut jamais être équivoque , tant qu'on n'appliquera cette idée de Prince des Philosophes , à aucun individu distinctement connu. Mais l'équivoque arrive seulement parce que l'esprit , au lieu de ce sujet confus , y substitue souvent un sujet distinct & déterminé auquel il attribue la forme & le mode. Car comme les hommes sont de différents avis sur ce sujet , ils peuvent donner cette qualité à diverses personnes , & les marquer ensuite par ce mot , qu'ils croient leur convenir ; comme autre-

fois on entendoit Platon par le nom de Prince des Philosophes , & maintenant on entend Aristote. VIII. CL.
N°. III.

Le mot de véritable Religion , n'étant point joint avec l'idée distincte d'aucune Religion particulière , & demeurant dans son idée confuse , n'est point équivoque , puisqu'il ne signifie que ce qui est en effet la véritable Religion. Mais lorsque l'esprit a joint cette idée de véritable Religion à une idée distincte d'un certain culte particulier distinctement connu , ce mot devient très-équivoque , & signifie dans la bouche de chaque peuple le culte qu'il prend pour véritable.

Il en est de même de ces mots , *sentiment d'un tel Philosophe sur une telle matière*. Car demeurant dans leur idée générale , ils signifient simplement & en général , la doctrine que ce Philosophe a enseignée sur cette matière , comme ce qu'a enseigné Aristote sur la nature de notre ame : *id quod sensit talis scriptor* ; & cet *id* , c'est-à-dire , cette doctrine , demeurant dans son idée confuse sans être appliquée à une idée distincte , ces mots ne sont nullement équivoques ; mais lorsqu'au lieu de cet *id* confus , de cette doctrine confusément conçue , l'esprit substitue une doctrine distincte , & un sujet distinct , alors , selon les différentes idées distinctes qu'on y pourra substituer , ce terme deviendra équivoque. Ainsi l'opinion d'Aristote touchant la nature de notre ame , est un mot équivoque dans la bouche de Pomponace , qui prétend qu'il l'a crue mortelle ; & dans celle de plusieurs autres Interpretes de ce Philosophe , qui prétendent au contraire qu'il l'a crue immortelle , aussi-bien que ses Maîtres Platon & Socrate. Et de-là il arrive que ces sortes de mots peuvent souvent signifier une chose , à qui la forme exprimée indirectement ne convient pas. Supposant , par exemple , que Philippe n'ait pas été véritablement pere d'Alexandre , comme Alexandre lui-même le vouloit faire croire , le mot de *filz de Philippe* , qui signifie en général celui qui a été engendré par Philippe , étant appliqué par erreur à Alexandre , signifiera une personne qui ne seroit pas véritablement le filz de Philippe.

Le mot de *sens de l'Ecriture* , étant appliqué par un hérétique à une erreur contraire à l'Ecriture , signifiera dans sa bouche cette erreur qu'il aura cru être le sens de l'Ecriture , & qu'il aura dans cette pensée appelé le sens de l'Ecriture. C'est pourquoi les Calvinistes n'en sont pas plus Catholiques , pour protester qu'ils ne suivent que la parole de Dieu : car ces mots de *parole de Dieu* , signifient dans leur bouche toutes les erreurs qu'ils prennent fausement pour la parole de Dieu.

C H A P I T R E IX.

De la clarté & distinction des Idées, & de leur obscurité & confusion.

ON peut distinguer, dans une idée, la clarté de la distinction, & l'obscurité de la confusion. Car on peut dire qu'une idée nous est claire, quand elle nous frappe vivement, quoiqu'elle ne soit pas distincte. Comme l'idée de la douleur nous frappe très-vivement, & selon cela peut être appelée claire; & néanmoins elle est fort confuse en ce qu'elle nous représente la douleur comme dans la main blessée, quoiqu'elle ne soit que dans notre esprit.

Néanmoins on peut dire que toute idée est distincte en tant que claire, & que leur obscurité ne vient que de leur confusion; comme dans la douleur le seul sentiment qui nous frappe est clair, & est distinct aussi; mais ce qui est confus, qui est que ce sentiment soit dans notre main, ne nous est point clair.

Prenant donc pour une même chose la clarté & la distinction des idées, il est très-important d'examiner pourquoi les unes sont claires, & les autres obscures.

Mais c'est ce qui se connoît mieux par des exemples que par tout autre moyen; & ainsi nous allons faire un dénombrement des principales de nos idées qui sont claires & distinctes, & des principales de celles qui sont confuses & obscures.

L'idée que chacun a de soi-même comme d'une chose qui pense, est très-claire; & de même aussi l'idée de toutes les dépendances de notre pensée, comme juger, raisonner, douter, vouloir, désirer, sentir, imaginer.

Nous avons aussi des idées fort claires de la substance étendue, & de ce qui lui convient, comme figure, mouvement, repos. Car quoique nous puissions feindre qu'il n'y a aucun corps ni aucune figure, ce que nous ne pouvons pas feindre de la substance qui pense tant que nous pensons, néanmoins nous ne pouvons pas nous dissimuler à nous-mêmes, que nous ne concevions clairement l'étendue & la figure.

Nous concevons aussi clairement l'être, l'existence, la durée, l'ordre, le nombre, pourvu que nous pensions seulement que la durée de chaque chose est un mode, ou une façon dont nous considérons cette chose en tant qu'elle continue d'être; & que pareillement l'ordre & le nombre ne diffèrent pas en effet des choses ordonnées & nombrées.

Toutes ces idées-là sont si claires, que souvent en les voulant éclaircir davantage, & ne se pas contenter de celles que nous formons naturellement, on les obscurcit. VIII. C. L.
N^o III.

Nous pouvons aussi dire que l'idée que nous avons de Dieu en cette vie est claire en un sens, quoiqu'elle soit obscure en un autre sens & très-imparfaite.

[Elle est claire, en ce qu'elle suffit pour nous faire connoître en Dieu un très-grand nombre d'attributs que nous sommes assurés ne se trouver qu'en Dieu seul : mais elle est obscure si on la compare à celle qu'en ont les Bienheureux dans le ciel] & elle est imparfaite, en ce que notre esprit étant fini ne peut concevoir que très-imparfaitement un objet infini. Mais ce sont différentes conditions en une idée d'être parfaite & d'être claire. Car elle est parfaite, quand elle nous représente tout ce qui est en son objet, & elle est claire quand elle nous en représente assez pour le concevoir clairement & distinctement.

Les idées confuses & obscures sont celles que nous avons des qualités sensibles ; comme des couleurs, des sons, des odeurs, des goûts, du froid, du chaud, de la pesanteur, &c. comme aussi de nos appétits, de la faim, de la soif, de la douleur corporelle, &c. Et voici ce qui fait que ces idées sont confuses.

Comme nous avons été plutôt enfants qu'hommes, & que les choses extérieures ont agi sur nous en causant divers sentiments dans notre ame par les impressions qu'elles faisoient sur notre corps, l'ame qui voyoit que ce n'étoit pas par sa volonté que ces sentiments s'excitoient en elle ; mais qu'elle ne les avoit qu'à l'occasion de certains corps, comme qu'elle sentoit de la chaleur en s'approchant du feu, ne s'est pas contentée de juger qu'il y avoit quelque chose hors d'elle, qui étoit cause qu'elle avoit ces sentiments, en quoi elle ne se seroit pas trompée ; mais elle a passé plus outre, ayant cru que ce qui étoit dans ces objets étoit entièrement semblable aux sentiments ou aux idées qu'elle avoit à leur occasion. Et de ces jugements elle en a formé des idées, en transportant ces sentiments de chaleur, de couleur, &c. dans les choses mêmes qui sont hors d'elle. Et ce sont-là ces idées obscures & confuses que nous avons des qualités sensibles, l'ame ayant ajouté ses faux jugements à ce que la nature lui faisoit connoître.

Et comme ces idées ne sont point naturelles, mais arbitraires, on y a agi avec une grande bizarrerie. Car quoique la chaleur & la brûlure ne soient que deux sentiments, l'un plus foible & l'autre plus fort, on a mis la chaleur dans le feu, & on a dit que le feu a de la chaleur ; mais on n'y a pas mis la brûlure, on la douleur qu'on sent

VIII. C. I. en s'en approchant de trop près ; & on ne dit point que le feu a de la N°. III. douleur.

[Mais si les hommes ont bien vu que la douleur n'est pas dans le feu qui brûle la main , peut-être qu'ils se sont encore trompés en croyant qu'elle est dans la main que le feu brûle ; au lieu qu'à le bien prendre , elle n'est que dans l'esprit , quoiqu'à l'occasion de ce qui se passe dans la main ; parce que la douleur du corps n'est autre chose qu'un sentiment d'aversion que l'ame conçoit , de quelque mouvement contraire à la constitution naturelle de son corps.

C'est ce qui a été reconnu non seulement par quelques anciens Philosophes , comme les Cyrénaïques , mais aussi par S. Augustin en divers endroits. Les douleurs (dit-il , dans le quatorzième Livre de la Cité de Dieu , Chapitre XV) qu'on appelle corporelles , ne sont pas du corps , mais de l'ame qui est dans le corps , & à cause du corps. *Dolores qui dicuntur carnis , animæ sunt in carne , & ex carne*. Car la douleur du corps , ajoute-t-il , n'est autre chose qu'un chagrin de l'ame , à cause de son corps , & l'opposition qu'elle a ce qui se fait dans le corps ; comme la douleur de l'ame qu'on appelle tristesse , est l'opposition qu'a notre ame aux choses qui arrivent contre notre gré. *Dolor carnis tantummodo dissensio est animæ ex carne , & quædam ob ejus passionem dissensio ; sicuti animæ dolor qui tristitia nuncupatur , dissensio est ab his rebus quæ nobis nolentibus acciderunt*.

Et au Livre septième de la Genèse à la lettre , Chapitre XIX , la répugnance que ressent l'ame , de voir que l'action par laquelle elle gouverne le corps , est empêchée par le trouble qui arrive dans son tempérament , est ce qui s'appelle douleur. *Cum afflictiones corporis molestè sentit (anima) actionem suam quæ illi regendo adest turbato ejus temperamento impediri offenditur , & hæc offensio dolor vocatur*.

En effet , ce qui fait voir que la douleur qu'on appelle corporelle est dans l'ame , non dans le corps , c'est que les mêmes choses qui nous causent de la douleur quand nous y pensons , ne nous en causent point lorsque notre esprit est fortement occupé ailleurs ; comme ce Prêtre de Calame en Afrique , dont parle S. Augustin dans le quatorzième Livre de la Cité de Dieu , Chapitre XXIV , qui toutes les fois qu'il vouloit , s'aliénoit tellement des sens , qu'il demouroit comme mort , & non seulement ne sentoît pas quand on le pinçoit ou qu'on le piquoit ; mais non pas même quand on le brûloit. *Qui quando ei placebat ad imitatas quasi lamentantis hominis voces , ita se auferebat à sensibus , & jacebat simillimus mortuo , ut non solum vellicantes atque pungentes minimè sentiret , sed aliquando etiam igne ureretur admoto , sine ullo doloris sensu , nisi postmodum ex vulnere ,*

Il faut de plus remarquer, que ce n'est pas proprement la mauvaise disposition de la main, & le mouvement que la brûlure y cause, qui fait que l'ame sent de la douleur; mais qu'il faut que ce mouvement se communique au cerveau, par le moyen des petits filets enfermés dans les nerfs, comme dans des tuyaux, qui sont étendus comme de petites cordes, depuis le cerveau jusques à la main & les autres parties du corps, ce qui fait qu'on ne sauroit remuer ces petits filets, qu'on ne remue aussi la partie du cerveau, d'où ils tirent leur origine; & c'est pourquoi si quelque obstruction empêche que ces filets de nerfs ne puissent communiquer leur mouvement au cerveau, comme il arrive dans la paralysie, il se peut faire qu'un homme voie couper & brûler sa main, sans qu'il en sente de la douleur; & au contraire, ce qui semble bien étrange, on peut avoir ce qu'on appelle mal à la main, sans avoir de main; comme il arrive très-souvent à ceux qui ont la main coupée, parce que les filets des nerfs qui s'étendoient depuis la main jusqu'au cerveau, étant remués par quelque flexion vers le coude, où ils se terminent lorsqu'on a le bras coupé jusques-là, peuvent tirer la partie du cerveau, à laquelle ils sont attachés en la même maniere qu'ils la tiroient, lorsqu'ils s'étendoient jusques à la main, comme l'extrémité d'une corde peut être remuée de la même sorte, en la tirant par le milieu, qu'en la tirant par l'autre bout, & c'est ce qui est cause que l'ame alors sent la même douleur qu'elle sentoit quand elle avoit une main; parce qu'elle porte son attention au lieu d'où avoit accoutumé de venir ce mouvement du cerveau; comme ce que nous voyons dans un miroir nous paroît au lieu où il seroit s'il étoit vu par des rayons droits, parce que c'est la maniere la plus ordinaire de voir les objets.

Et cela peut servir à faire comprendre, qu'il est très-possible qu'une ame séparée du corps, soit tourmentée par le feu, ou de l'enfer ou du purgatoire, & qu'elle sente la même douleur que l'on sent quand on est brûlé; puisque lors même qu'elle étoit dans le corps, la douleur de la brûlure étoit en elle, & non dans le corps, & que ce n'étoit autre chose qu'une pensée de tristesse qu'elle ressentoit, à l'occasion de ce qui se passoit dans le corps auquel Dieu l'avoit unie. Pourquoi donc ne pourrions-nous pas concevoir, que la justice de Dieu puisse tellement disposer une certaine portion de la matiere à l'égard d'un esprit, que le mouvement de cette matiere soit une occasion à cet esprit d'avoir des pensées affligeantes, qui est tout ce qui arrive à notre ame dans la douleur corporelle?

Mais pour revenir aux idées confuses, celle de la pesanteur, qui paroît si claire, ne l'est pas moins que les autres dont nous venons de parler; car les enfants voyant des pierres & autres choses semblables qui tombent

VIII. CL.
Nº. III.

VIII. C. L. bent en bas, aussi-tôt qu'on cesse de les soutenir, ils ont formé de-là l'idée
 N°. III. d'une chose qui tombe, laquelle idée est naturelle & vraie; & de plus de quelque cause de cette chute, ce qui est encore vrai. Mais parce qu'ils ne voyoient rien que la pierre, & qu'ils ne voyoient point ce qui la pouffoit, par un jugement précipité, ils ont conclu que ce qu'ils ne voyoient point n'étoit point; & qu'ainsi la pierre tomboit d'elle-même par un principe intérieur qui étoit en elle, sans que rien autre chose la pouffât en bas; & c'est à cette idée confuse, & qui n'étoit née que de leur erreur, qu'ils ont attaché le nom de-gravité & de pesanteur.

Et il leur est encore ici arrivé de faire des jugements tout différents, de choses dont ils devoient juger de la même sorte. Car comme ils ont vu des pierres qui se remuoient en bas vers la terre, ils ont aussi vu des pailles qui se remuoient vers l'ambre, & des morceaux de fer ou d'acier qui se remuoient vers l'aiman. Ils avoient donc autant de raison de mettre une qualité dans les pailles & dans le fer pour se porter vers l'ambre ou l'aiman, que dans les pierres pour se porter vers la terre. Néanmoins il ne leur a pas plu de le faire; mais ils ont mis une qualité dans l'ambre pour attirer les pailles, & une dans l'aiman pour attirer le fer, qu'ils ont appelé des qualités attractives, comme s'il ne leur eût pas été aussi facile d'en mettre une dans la terre pour attirer les choses pesantes. Mais quoi qu'il en soit, ces qualités attractives ne sont nées, de même que la pesanteur, que d'un faux raisonnement, qui a fait croire qu'il falloit que le fer attirât l'aiman, parce qu'on ne voyoit rien qui pouffât l'aiman vers le fer: quoiqu'il soit impossible de concevoir qu'un corps en puisse attirer un autre, si le corps qui attire ne se meut lui-même, & si celui qui est attiré ne lui est joint ou attaché par quelque lien.

[On doit aussi rapporter à ces jugements de notre enfance, l'idée qui nous représente les choses dures & pesantes, comme étant plus matérielles & plus solides que les choses légères & déliées; ce qui nous fait croire qu'il y a bien plus de matiere dans une boîte pleine d'or, que dans une autre qui ne seroit pleine que d'air. Car ces idées ne viennent que de ce que nous n'avons jugé dans notre enfance de toutes les choses extérieures, que par rapport aux impressions qu'elles faisoient sur nos sens; & ainsi, parce que les corps durs & pesants agissoient bien plus sur nous que les corps légers & subtils, nous nous sommes imaginés qu'ils contenoient plus de matiere; au lieu que la raison nous devoit faire juger, que chaque partie de la matiere n'occupant jamais que sa place, un espace égal est toujours rempli d'une même quantité de matiere.

De sorte qu'un vaisseau d'un pied cube, n'en contient pas davantage, étant plein d'or, qu'étant plein d'air, & même il est vrai, en un sens, qu'étant

qu'étant plein d'air il contient plus de matiere solide , par une raison qu'il
feroit trop long d'expliquer ici. VIII, C.
N°. III.

On peut dire que c'est de cette imagination , que sont nées toutes les opinions extravagantes de ceux qui ont cru que notre ame étoit , ou un air très-subtil composé d'atomes , comme Démocrite & les Epicuriens ; ou un air enflammé , comme les Stoïciens ; ou une portion de la lumiere céleste , comme les anciens Manichéens , & Flud même de notre temps ; ou un vent délié , comme les Sociniens. Car toutes ces personnes n'auroient jamais cru qu'une pierre , du bois , de la boue fût capable de penser ; & c'est pourquoi Cicéron en même temps qu'il veut , comme les Stoïciens , que notre ame soit une flamme subtile , rejette comme une absurdité insupportable de s'imaginer qu'elle soit de terre , ou d'un air grossier : *Quid enim , obsecro te , terrâ ne tibi aut hoc nebuloso aut caliginoso caelo , fata aut concreta esse videtur tanta vis memoria ?* Mais ils se sont persuadés , qu'en subtilisant cette matiere , ils la rendroient moins matérielle , moins grossiere , & moins corporelle , & qu'enfin elle deviendrait capable de penser : ce qui est une imagination ridicule. Car une matiere n'est plus subtile qu'une autre , qu'en ce qu'étant divisée en plus petites parties , & plus agitées , elle fait d'une part moins de résistance aux autres corps , & s'insinue de l'autre plus facilement dans leurs pores. Mais divisée ou non divisée , agitée ou non agitée , elle n'en est ni moins matiere , ni moins corporelle , ni plus capable de penser ; étant impossible de s'imaginer , qu'il y ait aucun rapport du mouvement ou de la figure de la matiere subtile ou grossiere , avec la pensée ; & qu'une matiere qui ne pensoit pas lorsqu'elle étoit en repos , comme la terre , ou dans un mouvement modéré comme l'eau , puisse parvenir à se connoître soi-même , si on vient à la remuer davantage , & à lui donner trois ou quatre brouillons de plus.

On pourroit étendre cela beaucoup davantage ; mais c'est assez pour faire entendre toutes les autres idées confuses , qui ont presque toutes quelques causes semblables à ce que nous venons de dire.

L'unique remède à cet inconvénient , est de nous défaire des préjugés de notre enfance , & de ne croire rien de ce qui est du ressort de notre raison , par ce que nous en avons jugé autrefois ; mais par ce que nous en jugeons maintenant. Et ainsi nous nous réduirons à nos idées naturelles ; & pour les confuses nous n'en retiendrons que ce qu'elles ont de clair ; comme qu'il y a quelque chose dans le feu qui est cause que je sens de la chaleur , que toutes les choses qu'on appelle pesantes sont poussées en bas par quelque cause ; & déterminant rien de ce qui peut être dans le feu qui me cause ce sentiment , ou de la cause qui fait tomber une

VIII. CL. pierre en bas , que je n'aie des raisons claires qui m'en donnent la con-
N°. III. noissance.

[C H A P I T R E X.

Quelques exemples de ces Idées confuses & obscures, tirés de la Morale.

ON a rapporté dans le Chapitre précédent, divers exemples de ces idées confuses, que l'on peut aussi appeller fausses, pour la raison que nous avons dite; mais parce qu'ils sont tous pris de la Physique, il ne sera pas inutile d'y en joindre quelques autres tirés de la Morale; les fausses idées que l'on se forme à l'égard des biens & des maux, étant infiniment plus dangereuses.

Qu'un homme ait une idée fausse ou véritable, claire ou obscure, de la pesanteur, des qualités sensibles & des actions des sens, il n'en est ni plus heureux, ni plus malheureux; s'il en est un peu plus ou moins savant, il n'en est ni plus homme de bien, ni plus méchant. Quelque opinion que nous ayons de toutes ces choses, elles ne changeront pas pour nous: leur être est indépendant de notre science, & la conduite de notre vie est indépendante de la connoissance de leur être: ainsi il est permis à tout le monde de s'en remettre à ce que nous en connoissons dans l'autre vie, & de se reposer généralement de l'ordre du monde, sur la bonté & sur la sagesse de celui qui le gouverne.

Mais personne ne se peut dispenser de former des jugemens sur les choses bonnes & mauvaises, puisque c'est par ces jugemens qu'on doit conduire sa vie, régler ses actions, & se rendre heureux ou malheureux éternellement; & comme les fausses idées que l'on a de toutes ces choses, sont les sources des mauvais jugemens que l'on en fait, il seroit infiniment plus important de s'appliquer à les connoître & à les corriger, que non pas à réformer celles que la précipitation de nos jugemens, ou les préjugés de notre enfance nous font concevoir des choses de la nature, qui ne sont l'objet que d'une spéculation stérile.

Pour les découvrir toutes, il faudroit faire une Morale toute entière; mais on n'a dessein ici que de proposer quelques exemples de la manière dont on les forme, en alliant ensemble diverses idées qui ne sont pas jointes dans la vérité, dont on compose ainsi de vains fantômes, après lesquels les hommes courent, & dont ils se repaissent misérablement toute leur vie.

VIII. C. L. férence intérieure, qui fait regarder les pauvres comme tous les pieds
N°. III. des riches, & les riches comme étant infiniment élevés au-dessus des
pauvres.

Mais quoique ces idées & les jugements qui en naissent soient faux & déraisonnables, ils sont néanmoins communs à tous les hommes qui ne les ont pas corrigés, parce qu'ils sont produits par la concupiscence dont ils sont tous infectés. Et il arrive de-là, que l'on ne forme pas seulement ces idées des riches; mais que l'on fait que les autres ont pour eux les mêmes mouvements d'estime & d'admiration: de sorte que l'on considère leur état non seulement environné de toute la pompe & de toutes les commodités qui y sont jointes; mais aussi de tous ces jugements avantageux que l'on forme des riches, & que l'on connoît par les discours ordinaires des hommes, & par sa propre expérience.

C'est proprement ce fantôme, composé de tous les admirateurs des riches & des Grands, que l'on conçoit environner leur trône, & les regarder avec des sentiments intérieurs de crainte, de respect & d'abaissement, qui fait l'idole des ambitieux, pour lequel ils travaillent toute leur vie, & s'exposent à tant de dangers.

Et pour montrer que c'est ce qu'ils recherchent & qu'ils adorent, il ne faut que considérer, que s'il n'y avoit au monde qu'un homme qui pensât, & que tout le reste de ceux qui auroient la figure humaine ne fussent que des statues automates, & que de plus ce seul homme raisonnable sachant parfaitement que toutes ces statues qui lui ressembleroient extérieurement, seroient entièrement privées de raison & de pensée, sût néanmoins le secret de les remuer par quelques ressorts, & d'en tirer tous les services que nous tirons des hommes; on peut bien croire qu'il se divertiroit quelquefois aux divers mouvements qu'il imprimerait à ces statues: mais certainement il ne mettroit jamais son plaisir & sa gloire dans les respects extérieurs qu'il se feroit rendre par elles; il ne seroit jamais flatté de leurs révérences, & même il s'en laisseroit aussi-tôt que l'on se lasse des marionnettes: de sorte qu'il se contenteroit ordinairement d'en tirer les services qui lui seroient nécessaires, sans se soucier d'en amasser un plus grand nombre que ce qu'il en auroit besoin pour son usage.

Ce n'est donc pas les simples effets extérieurs de l'obéissance des hommes, séparés de la vue de leurs pensées, qui sont l'objet de l'amour des ambitieux: ils veulent commander à des hommes & non à des automates, & leur plaisir consiste dans la vue des mouvements de crainte, d'estime, d'admiration qu'ils excitent dans les autres.

C'est ce qui fait voir que l'idée qui les occupe est aussi vaine & aussi peu solide, que celle de ceux qu'on appelle proprement hommes vains,

qui sont ceux qui se repaissent de louanges, d'acclamations, d'éloges, VIII. C L.
de titres, & des autres choses de cette nature. La seule chose qui les en N°. III.
distingue, est la différence des mouvements & des jugements qu'ils se
plaisent d'exciter: car au lieu que les hommes vains ont pour but d'ex-
citer des mouvements d'amour & d'estime pour leur science, leur élo-
quence, leur esprit, leur adresse, leur bonté; les ambitieux veulent exciter
des mouvements de terreur, de respect & d'abaissement sous leur gran-
deur, & des idées conformes à ces jugements, par lesquels on les regarde
comme terribles, élevés, puissants: ainsi les uns & les autres mettent
leur bonheur dans les pensées d'autrui; mais les uns choisissent certaines
pensées; & les autres d'autres.

Il n'y a rien de plus ordinaire que de voir ces vains fantômes, com-
posés des faux jugements des hommes, donner le branle aux plus gran-
des entreprises, & servir de principal objet à toute la conduite de la vie
des hommes.

Cette valeur si estimée dans le monde, qui fait que ceux qui passent
pour braves, se précipitent sans crainte dans les plus grands dangers,
n'est souvent qu'un effet de l'application de leur esprit à ces images vuides
& creuses qui le remplissent. Peu de personnes méprisent sérieusement
la vie, & ceux qui semblent affronter la mort avec tant de hardiesse à
une brèche ou dans une bataille, tremblent comme les autres, & souvent
plus que les autres, lorsqu'elle les attaque dans leur lit. Mais ce qui
produit la générosité qu'ils font paroître en quelques rencontres, c'est
qu'ils envisagent d'une part, les railleries que l'on fait des lâches; & de
l'autre, les louanges que l'on donne aux vaillants hommes; & ce dou-
ble fantôme les occupant, les détourne de la considération des dangers
& de la mort.

C'est par cette raison que ceux qui ont plus sujet de croire que les
hommes les regardent, étant plus remplis de la vue de ces jugements,
sont plus vaillants & plus généreux. Ainsi les Capitaines ont d'ordinaire
plus de courage que les soldats, & les Gentilshommes que ceux qui ne
le sont pas; parce qu'ayant plus d'honneur à perdre & à acquérir, ils
en sont aussi plus vivement touchés. Les mêmes travaux, disoit un grand
Capitaine, ne sont pas également pénibles à un Général d'armée & à un
soldat; parce qu'un Général est soutenu par les jugements de toute une
armée qui a les yeux sur lui; au lieu qu'un soldat n'a rien qui le soutienne
que l'espérance d'une petite récompense & d'une basse réputation de bon
soldat, qui ne s'étend pas souvent au-delà de sa Compagnie.

Qu'est-ce que se proposent ces gens qui bâtissent des maisons superbes
beaucoup au-dessus de leur condition & de leur fortune? Ce n'est pas la

VIII. C. L. simple commodité qu'ils y recherchent ; cette magnificence excessive nuit plus qu'elle n'y sert : & il est visible aussi que s'ils étoient seuls au monde , ils ne prendroient jamais cette peine , non plus que s'ils croyoient que tous ceux qui verroient leurs maisons , n'eussent pour eux que des sentiments de mépris. C'est donc pour des hommes qu'ils travaillent , & pour des hommes qui les approuvent. Ils s'imaginent que tous ceux qui verront leurs palais , concevront des mouvements de respect & d'admiration pour celui qui en est le maître , & ainsi ils se représentent à eux-mêmes au milieu de leurs palais , environnés d'une troupe de gens qui les regardent de bas en haut , & qui les jugent grands , puissants , heureux , magnifiques ; & c'est pour cette idée , qui les remplit , qu'ils font toutes ces grandes dépenses & prennent toutes ces peines.

Pourquoi croit-on que l'on charge les carrosses de ce grand nombre de laquais ? Ce n'est pas pour le service qu'on en tire , ils incommodent plus qu'ils ne servent ; mais c'est pour exciter en passant , dans ceux qui les voient , l'idée que c'est une personne de grande condition qui passe ; & la vue de cette idée qu'ils s'imaginent que l'on formera en voyant ces carrosses , satisfait la vanité de ceux à qui ils appartiennent.

Si l'on examine de même tous les états , tous les emplois & toutes les professions qui sont estimées dans le monde , on trouvera que ce qui les rend agréables , & ce qui soulage les peines & les fatigues qui les accompagnent , est qu'elles présentent souvent à l'esprit l'idée des mouvements de respect , d'estime , de crainte , d'admiration que les autres ont pour nous.

Ce qui rend au contraire la solitude ennuyeuse à la plupart du monde , est , que les séparant de la vue des hommes , elle les sépare aussi de celle de leurs jugements & de leurs pensées. Ainsi leur cœur demeure vuide & affamé , étant privé de cette nourriture ordinaire , & ne trouvant pas dans soi-même de quoi se remplir. Et c'est pourquoi les Philosophes Payens ont jugé la vie solitaire si insupportable , qu'ils n'ont pas craint de dire que leur Sage ne voudroit pas posséder tous les biens du corps & de l'esprit , à condition de vivre toujours seul , & de ne parler de son bonheur avec personne. Il n'y a que la Religion Chrétienne qui ait pu rendre la solitude agréable , parce que portant les hommes à mépriser ces vaines idées , elle leur donne en même temps d'autres objets capables d'occuper l'esprit , & plus dignes de remplir le cœur , pour lesquels ils n'ont point besoin de la vue & du commerce des hommes.

Mais il faut remarquer que l'amour des hommes ne se termine pas proprement , à connoître les pensées & les sentiments des autres ; mais qu'ils s'en servent seulement pour agrandir & pour rehausser l'idée qu'ils

ont d'eux-mêmes, en y joignant & incorporant toutes ces idées étrangères, & s'imaginant par une illusion grossière, qu'ils sont réellement plus grands, parce qu'ils sont dans une plus grande maison, & qu'il y a plus de gens qui les admirent, quoique toutes ces choses qui sont hors d'eux, & toutes ces pensées des autres hommes, ne mettant rien en eux, les laissent aussi pauvres & aussi misérables qu'ils étoient auparavant.

VIII. CL.
N°. III.

On peut découvrir par-là ce qui rend agréables aux hommes plusieurs choses, qui semblent n'avoir rien d'elles-mêmes qui soit capable de les divertir & de leur plaire. Car la raison du plaisir qu'ils y prennent, est que l'idée d'eux-mêmes se présente à eux plus grande qu'à l'ordinaire, par quelque vaine circonstance que l'on y joint.

On prend plaisir à parler des dangers que l'on a courus, parce qu'on se forme sur ces accidents une idée qui nous représente à nous-mêmes, ou comme prudents, ou comme favorisés particulièrement de Dieu. On aime à parler des maladies dont on est guéri, parce qu'on se représente à soi-même, comme ayant beaucoup de force pour résister aux grands maux.

On desire remporter l'avantage en toutes choses, & même dans les jeux de hasard où il n'y a nulle adresse, lors même qu'on ne joue pas pour le gain, parce que l'on joint à son idée celle d'heureux; il semble que la fortune ait fait choix de nous, & qu'elle nous ait favorisés comme ayant égard à notre mérite. On conçoit même ce bonheur prétendu comme une qualité permanente, qui donne droit d'espérer à l'avenir le même succès; & c'est pourquoi il y en a que les joueurs choisissent, & avec qui ils aiment mieux se lier qu'avec d'autres: ce qui est entièrement ridicule; car on peut bien dire qu'un homme a été heureux jusqu'à un certain moment; mais pour le moment suivant, il n'y a nulle probabilité plus grande qu'il le soit, que ceux qui ont été les plus malheureux.

Ainsi l'esprit de ceux qui n'aiment que le monde, n'a pour objet en effet que de vains fantômes qui l'amuse & l'occupent misérablement; & ceux qui passent pour les plus sages, ne se repaissent aussi-bien que les autres que d'illusions & de songes. Il n'y a que ceux qui rapportent leur vie & leurs actions aux choses éternelles, que l'on puisse dire avoir un objet solide, réel & subsistant; étant vrai à l'égard de tous les autres, qu'ils aiment la vanité & le néant, & qu'ils courent après la fausseté & le mensonge.]

C H A P I T R E XI.

D'une autre cause, qui met de la confusion dans nos pensées & dans nos discours, qui est que nous les attachons à des mots.

Nous avons déjà dit que la nécessité que nous avons, d'user de signes extérieurs pour nous faire entendre, fait que nous attachons tellement nos idées aux mots, que souvent nous considérons plus les mots que les choses. Or c'est une des causes les plus ordinaires de la confusion de nos pensées & de nos discours.

Car il faut remarquer, que quoique les hommes aient souvent de différentes idées des mêmes choses, ils se servent néanmoins des mêmes mots pour les exprimer; comme l'idée qu'un Philosophe Payen a de la vertu, n'est pas la même que celle qu'en a un Théologien, & néanmoins chacun exprime son idée par le même mot de vertu.

De plus, les mêmes hommes, en différents âges, ont considéré les mêmes choses en des manières très-différentes, & néanmoins ils ont toujours rassemblé toutes ces idées sous un même nom; ce qui fait que prononçant ce mot, ou l'entendant prononcer, on se brouille facilement, le prenant tantôt selon une idée, & tantôt selon l'autre. Par exemple, l'homme ayant reconnu qu'il y avoit en lui quelque chose, quoi que ce fût, qui faisoit qu'il se nourrissoit & qu'il croissoit, a appelé cela *ame*, & a étendu cette idée à ce qui est de semblable, non seulement dans les animaux, mais même dans les plantes. Et ayant vu encore qu'il pensoit, il a encore appelé du nom d'*ame* ce qui étoit en lui le principe de la pensée. D'où il est arrivé que par cette ressemblance de nom, il a pris pour la même chose ce qui pensoit, & ce qui faisoit que le corps se nourrissoit & croissoit. De même on a étendu également le mot de vie à ce qui est cause des opérations des animaux, & à ce qui nous fait penser, qui sont deux choses entièrement différentes.

Il y a de même beaucoup d'équivoques dans les mots de *sens* & de *sentiments*, lors même qu'on ne prend ces mots que pour quelqu'un des cinq sens corporels. Car il se passe ordinairement trois choses en nous lorsque nous usons de nos sens, comme lorsque nous voyons quelque chose. La première est, qu'il se fait de certains mouvements dans les organes corporels, comme dans l'œil & dans le cerveau. La seconde, que ces mouvements donnent occasion à notre ame de concevoir quelque chose; comme lorsqu'ensuite du mouvement qui se fait dans notre œil, par la réflexion

réflexion de la lumière, dans des gouttes, de pluie opposée au soleil, elle a des idées du rouge, du bleu & de l'orangé. La troisième, est le jugement que nous faisons de ce que nous voyons, comme de l'arc en ciel à qui nous attribuons ces couleurs, & que nous concevons d'une certaine grandeur, d'une certaine figure & en une certaine distance. La première de ces trois choses est uniquement dans notre corps. Les deux autres sont seulement en notre âme, quoiqu'à l'occasion de ce qui se passe dans notre corps. Et néanmoins nous comprenons toutes les trois, quoique si différentes, sous le même nom de *sens* & de *sentiments* ou de *vue*, d'*ouïe*, &c. Car quand on dit que l'œil voit, que l'oreille oit, cela ne se peut entendre que selon le mouvement de l'organe corporel; étant bien clair que l'œil n'a aucune perception des objets qui le frappent, & que ce n'est pas lui qui en juge. On dit au contraire qu'on n'a pas vu une personne qui s'est présentée devant nous, & qui nous a frappé les yeux lorsque nous n'y avons pas fait réflexion. Et alors on prend le mot de *voir* pour la pensée qui se forme en notre âme, ensuite de ce qui se passe dans notre œil & dans notre cerveau. Et selon cette signification du mot de voir, c'est l'âme qui voit & non pas le corps, comme Platon le soutient, & Cicéron après lui, par ces paroles : *Nos enim nunc quidem oculis cernimus ea quæ videmus. Neque enim est ullus sensus in corpore. Viæ quasi quædam sunt ad oculos, ad aures, ad nares à sede animi perforata: itaque sapè aut cogitatione aut aliqua vi morbi impediti apertis atque integris & oculis & auribus, nec videmus, nec audimus; ut facile intelligi possit, animum & videre & audire, non eas partes quæ quasi fenestræ sunt animi.* Enfin on prend les mots des sens, de la vue, de l'ouïe, &c. pour la dernière de ces trois choses; c'est-à-dire, pour les jugements que notre âme fait ensuite des perceptions qu'elle a eues, à l'occasion de ce qui s'est passé dans les organes corporels, lorsque l'on dit que les sens se trompent; comme quand ils voient dans l'eau un bâton courbé, & que le soleil ne nous paroît que de deux pieds de diamètre. Car il est certain qu'il ne peut y avoir d'erreur ou de fausseté, ni en tout ce qui se passe dans l'organe corporel, ni dans la seule perception de notre âme, qui n'est qu'une simple appréhension; mais que toute l'erreur ne vient que de ce que nous jugeons mal, en concluant, par exemple, que le soleil n'a que deux pieds de diamètre, parce que sa grande distance fait que l'image qui s'en forme dans le fond de notre œil, est à peu près de la même grandeur que celle qu'y formeroit un objet de deux pieds, à une certaine distance plus proportionnée à notre manière ordinaire de voir. Mais parce que nous avons fait ce jugement

VIII. C L. dès l'enfance ; & que nous y sommes tellement accoutumés qu'il se fait
 N°. III. au même instant que nous voyons le soleil , sans presque aucune réflexion , nous l'attribuons à la vue , & nous disons que nous voyons les objets petits ou grands , selon qu'ils sont plus proches ou plus éloignés de nous , quoique ce soit notre esprit , & non notre œil qui juge de leur petitesse & de leur grandeur.

Toutes les langues sont pleines d'une infinité de mots semblables , qui n'ayant qu'un même son , sont néanmoins signes d'idées entièrement différentes.

Mais il faut remarquer , que quand un nom équivoque signifie deux choses qui n'ont nul rapport entr'elles , & que les hommes n'ont jamais confondues dans leurs pensées , il est presque impossible alors qu'on s'y trompe , & qu'il soit cause d'aucune erreur ; comme on ne se trompera pas , si on a un peu de sens commun , par l'équivoque du mot de *belier* , qui signifie un animal & un signe du Zodiaque. Au lieu que quand l'équivoque est venue de l'erreur même des hommes qui ont confondu , par méprise , des idées différentes , comme dans le mot d'*ame* , il est difficile de s'en détromper , parce qu'on suppose que ceux qui se font les premiers servis de ces mots les ont bien entendus ; & ainsi nous nous contentons souvent de les prononcer , sans examiner jamais si l'idée que nous en avons est claire & distincte ; & nous attribuons même à ce que nous nommons d'un même nom , ce qui ne convient qu'à des idées de choses incompatibles , sans nous appercevoir que cela ne vient que de ce que nous avons confondu deux choses différentes sous un même nom.

C H A P I T R E XII.

Du remède à la confusion qui naît dans nos pensées & dans nos discours , de la confusion des mots ; où il est parlé de la nécessité & de l'utilité de définir les noms dont on se sert , & de la différence de la définition des choses d'avec la définition des noms.

LE meilleur moyen pour éviter la confusion des mots qui se rencontrent dans les langues ordinaires , est de faire une nouvelle langue , & de nouveaux mots qui ne soient attachés qu'aux idées que nous voulons qu'ils représentent. Mais pour cela il n'est pas nécessaire de faire de nouveaux sons , parce qu'on peut se servir de ceux qui sont déjà en

usage, en les regardant comme s'ils n'avoient aucune signification, pour leur donner celle que nous voulons qu'ils aient, en désignant par d'autres mots simples, & qui ne soient point équivoques, l'idée à laquelle nous les voulons appliquer. Comme si je veux prouver que notre ame est immortelle, le mot d'ame étant équivoque, comme nous l'avons montré, fera naître aisément de la confusion dans ce que j'aurai à dire : de sorte que pour l'éviter, je regarderai le mot d'ame comme si c'étoit un son qui n'eût point encore de sens, & je l'appliquerai uniquement à ce qui est en nous le principe de la pensée, en disant, *j'appelle ame ce qui est en nous le principe de la pensée.*

C'est ce qu'on appelle la définition du nom, *definitio nominis*, dont les Géomètres se servent si utilement, laquelle il faut bien distinguer de la définition de la chose, *definitio rei*.

Car dans la définition de la chose, comme peut être celle-ci : *L'homme est un animal raisonnable : le temps est la mesure du mouvement*, on laisse au terme qu'on définit, comme *homme* ou *temps*, son idée ordinaire, dans laquelle on prétend que sont contenues d'autres idées, comme *animal raisonnable*, ou *mesure du mouvement* ; au lieu que dans la définition du nom, comme nous avons déjà dit, on ne regarde que le son, & ensuite on détermine ce son à être signe d'une idée que l'on désigne par d'autres mots.

Il faut aussi prendre garde de ne pas confondre la définition de nom dont nous parlons ici, avec celle dont parlent quelques Philosophes, qui entendent par-là l'explication de ce qu'un mot signifie selon l'usage ordinaire d'une langue, ou selon son étymologie. C'est de quoi nous pourrions parler en un autre endroit. Mais ici on ne regarde au contraire, que l'usage particulier auquel celui qui définit un mot veut qu'on le prenne pour bien concevoir sa pensée, sans se mettre en peine si les autres le prennent dans le même sens.

Et de-là il s'ensuit, 1°. Que les définitions des noms sont arbitraires, & que celles des choses ne le sont point. Car chaque son étant indifférent de soi-même & par sa nature à signifier toutes sortes d'idées, il m'est permis, pour mon usage particulier, & pourvu que j'en avertisse les autres, de déterminer un son à signifier précisément une certaine chose, sans mélange d'aucune autre. Mais il en est tout autrement de la définition des choses. Car il ne dépend point de la volonté des hommes, que les idées comprennent ce qu'ils voudroient qu'elles comprissent ; de sorte que si en les voulant définir nous attribuons à ces idées quelque chose qu'elles ne contiennent pas, nous tombons nécessairement dans l'erreur.

VIII. C L. Ainsi pour donner un exemple de l'un & de l'autre, si dépouillant
 N°. III. le mot *parallélogramme* de toute signification, je l'applique à signifier un triangle, cela m'est permis, & je ne commets en cela aucune erreur, pourvu que je ne le prenne qu'en cette sorte; & je pourrai dire alors qu'un parallélogramme a trois angles égaux à deux droits; mais si laissant à ce mot sa signification & son idée ordinaire, qui est de signifier une figure dont les côtés sont parallèles, je venois à dire, que le parallélogramme est une figure à trois lignes; parce que ce seroit alors une définition de chose, elle seroit très-fausse, étant impossible qu'une figure à trois lignes ait ses côtés parallèles.

Il s'ensuit en second lieu, que les définitions des noms ne peuvent pas être contestées pour cela même qu'elles sont arbitraires. Car vous ne pouvez pas nier qu'un homme n'ait donné à un son la signification qu'il dit lui avoir donnée; ni qu'il n'ait cette signification dans l'usage qu'en fait cet homme, après nous en avoir avertis; mais pour les définitions des choses, on a souvent droit de les contester, puisqu'elles peuvent être fausses, comme nous l'avons montré.

Il s'ensuit troisièmement, que toute définition de nom ne pouvant être contestée, peut être prise pour principe, au lieu que les définitions des choses ne peuvent point du tout être prises pour principes, & sont de véritables propositions, qui peuvent être niées par ceux qui y trouveront quelque obscurité, & par conséquent, elles ont besoin d'être prouvées comme d'autres propositions, & ne doivent point être supposées, à moins qu'elles ne fussent claires d'elles-mêmes; comme des axiomes.

Néanmoins ce que je viens de dire, que la définition du nom peut être prise pour principe, a besoin d'explication. Car cela n'est vrai qu'à cause que l'on ne doit pas contester, que l'idée qu'on a désignée ne puisse être appelée du nom qu'on lui a donné; mais on n'en doit rien conclure à l'avantage de cette idée, ni croire, pour cela seul qu'on lui a donné un nom, qu'elle signifie quelque chose de réel. Car, par exemple, je puis définir le mot de *chimere*, en disant, j'appelle chimere ce qui implique contradiction. Et cependant il ne s'ensuivra pas de-là que la chimere soit quelque chose. De même si un Philosophe me dit; j'appelle pesanteur le principe intérieur, qui fait qu'une pierre tombe sans que rien la pousse; je ne contesterai pas cette définition, au contraire, je la recevrai volontiers, parce qu'elle me fait entendre ce qu'il veut dire; mais je lui nierai que ce qu'il entend par ce mot de pesanteur soit quelque chose de réel, parce qu'il n'y a point de tel principe dans les pierres.

J'ai voulu expliquer ceci un peu au long, parce qu'il y a deux grands

bus qui se commettent sur ce sujet dans la Philosophie commune. Le **VIII. C. L.**
premier est, de confondre la définition de la chose avec la définition du **Nº. III**
nom, & d'attribuer à la première ce qui ne convient qu'à la dernière.
Car ayant fait à leur fantaisie cent définitions, non de nom, mais de choses, qui sont très-fausSES, & qui n'expliquent point du tout la vraie nature des choses, ni les idées que nous en avons naturellement, ils veulent ensuite, que l'on considère ces définitions comme des principes que personne ne peut contredire, & si quelqu'un les leur nie, comme elles sont très-niables, ils prétendent qu'on ne mérite pas de disputer avec eux.

Le second abus est, que ne se servant presque jamais de définition de noms, pour en ôter l'obscurité & les fixer à de certaines idées désignées clairement, ils les laissent dans leur confusion: d'où il arrive que la plupart de leurs disputes ne sont que des disputes de mots; & de plus, qu'ils se servent de ce qu'il y a de clair & de vrai dans les idées confuses, pour établir ce qu'elles ont d'obscur & de faux: ce qui se reconnoîtroit facilement si on avoit défini les noms. Ainsi les Philosophes croient d'ordinaire, que la chose du monde la plus claire est, que le feu est chaud, & qu'une pierre est pesante, & que ce seroit une folie de le nier: & en effet ils le persuaderont à tout le monde, tant qu'on n'aura point défini les noms; mais en les définissant, on découvrira aisément si ce qu'on leur niera sur ce sujet est clair ou obscur. Car il leur faut demander ce qu'ils entendent par le mot de chaud & par le mot de pesant. Que s'ils répondent que par le chaud, ils entendent seulement ce qui est propre à causer en nous le sentiment de la chaleur, & par pesant, ce qui tombe en bas n'étant point soutenu; ils ont raison de dire, qu'il faut être déraisonnable pour nier que le feu soit chaud, & qu'une pierre soit pesante. Mais s'ils entendent par chaud ce qui a en soi une qualité semblable à ce que nous nous imaginons quand nous sentons de la chaleur, & par pesant, ce qui a en soi un principe intérieur qui le fait aller vers le centre, sans être poussé par quoi que ce soit; il sera facile alors de leur montrer, que ce n'est point leur nier une chose claire, mais très-obscur, pour ne pas dire très-fausse, que de leur nier qu'en ce sens le feu soit chaud, & qu'une pierre soit pesante; parce qu'il est bien clair que le feu nous fait avoir le sentiment de la chaleur par l'impression qu'il fait sur notre corps; mais il n'est nullement clair que le feu ait rien en lui qui soit semblable à ce que nous sentons quand nous sommes auprès du feu. Et il est de même fort clair, qu'une pierre descend en bas quand on la laisse; mais il n'est nullement clair qu'elle y descende d'elle-même, sans que rien la pousse en bas.

VIII. C L. Voilà donc la grande utilité de la définition des noms, de faire **com-**
 N°. III. prendre nettement de quoi il s'agit ; afin de ne pas disputer inutilement
 sur des mots que l'un entend d'une façon, & l'autre de l'autre, **com-**
 me on fait si souvent, même dans les discours ordinaires.

Mais outre cette utilité, il y en a encore une autre. C'est qu'on ne peut souvent avoir une idée distincte d'une chose, qu'en y employant beaucoup de mots pour la désigner. Or il seroit importun, sur-tout dans les Livres de science, de répéter toujours cette grande suite de mots. C'est pourquoi, ayant fait comprendre la chose par tous ces mots, on attache à un seul mot l'idée qu'on a conçue, qui, par ce moyen, tient lieu de toutes les autres. Ainsi, ayant compris qu'il y a des nombres qui sont divisibles en deux également, pour éviter de répéter souvent tous ces termes, on donne un nom à cette propriété, en disant ; j'appelle tout nombre qui est divisible en deux également, nombre pair. Cela fait voir que toutes les fois qu'on se sert du mot qu'on a défini, il faut substituer mentalement la définition à la place du défini, & avoir cette définition si présente, qu'aussi-tôt qu'on nomme, par exemple, le nombre pair, on entende précisément que c'est celui qui est divisible en deux également, & que ces deux choses soient tellement jointes & inséparables dans la pensée, qu'aussi-tôt que le discours en exprime l'une, l'esprit y attache immédiatement l'autre. Car ceux qui définissent les termes, comme font les Géometres avec tant de soin, ne le font que pour abréger le discours, [que de si fréquentes circonlocutions rendroient ennuyeux, *ne assidue circumloquendo moras faciamus*, comme dit S. Augustin ;] mais ils ne le font pas pour abréger les idées des choses dont ils discourent ; parce qu'ils prétendent que l'esprit suppléera la définition entière aux termes courts, qu'ils n'emploient que pour éviter l'embarras que la multitude des paroles apporteroit.



C H A P I T R E XIII.

Observations importantes touchant la définition des noms.

Après avoir expliqué ce que c'est que les définitions des noms, & combien elles sont utiles & nécessaires, il est important de faire quelques observations sur la manière de s'en servir afin de n'en pas abuser.

La première est, qu'il ne faut pas entreprendre de définir tous les mots, parce que souvent cela seroit inutile, & qu'il est même impossible de le faire. Je dis qu'il seroit souvent inutile de définir de certains noms. Car lorsque l'idée que les hommes ont de quelque chose est distincte, & que tous ceux qui entendent une langue forment la même idée en entendant prononcer un mot, il seroit inutile de le définir, puisqu'on a déjà la fin de la définition, qui est, que le mot soit attaché à une idée claire & distincte. C'est ce qui arrive dans les choses fort simples dont tous les hommes ont naturellement la même idée, de sorte que les mots par lesquels on les signifie sont entendus de la même sorte par tous ceux qui s'en servent, ou s'ils y mêlent quelquefois quelque chose d'obscur, leur principale attention néanmoins va toujours à ce qu'il y a de clair; & ainsi ceux qui ne s'en servent que pour en marquer l'idée claire, n'ont pas sujet de craindre qu'ils ne soient pas entendus. Tels sont les mots d'être, de pensée, d'étendue, d'égalité, de dureté, ou de temps, & autres semblables. Car encore que quelques-uns obscurcissent l'idée du temps, par diverses propositions qu'ils en forment, & qu'ils appellent définitions; comme que le temps est la mesure du mouvement selon l'antériorité & la postériorité, néanmoins ils ne s'arrêtent pas eux-mêmes à cette définition, quand ils entendent parler du temps, & n'en conçoivent autre chose que ce que naturellement tous les autres en conçoivent. Et ainsi les ignorants entendent la même chose, & avec la même facilité, quand on leur dit qu'un cheval est moins de temps à faire une lieue, qu'une tortue.

Je dis de plus, qu'il seroit impossible de définir tous les mots. Car pour définir un mot, on a nécessairement besoin d'autres mots qui désignent l'idée à laquelle on veut attacher ce mot, & si on vouloit encore définir les mots dont on se feroit servi pour l'explication de celui-là, on en auroit encore besoin d'autres, & ainsi à l'infini. Il faut donc nécessairement s'arrêter à des termes primitifs, qu'on ne définisse point: & ce seroit un aussi grand défaut de vouloir trop définir, que de ne pas assez

VIII. C L. définir; parce que, par l'un & par l'autre, on tomberoit dans la confusion
N°. III. que l'on prétend éviter.

La seconde observation est, qu'il ne faut point changer les définitions déjà reçues, quand on n'a point sujet d'y trouver à redire; car il est toujours plus facile de faire entendre un mot lorsque l'usage déjà reçu, au moins parmi les Savants, l'a attaché à une idée, que lorsqu'il l'y faut attacher de nouveau, & le détacher de quelqu'autre idée avec laquelle on a accoutumé de le joindre. C'est pourquoi ce seroit une faute de changer les définitions reçues par les Mathématiciens, si ce n'est qu'il y en eût quelqu'une d'embrouillée, & dont l'idée n'auroit pas été désignée assez nettement; comme peut être celle de l'angle & de la proportion dans Euclide.

La troisieme observation est, que quand on est obligé de définir un mot, on doit, autant que l'on peut, s'accommoder à l'usage, en ne donnant pas aux mots des sens tout-à-fait éloignés de ceux qu'ils ont, & qui pourroient même être contraires à leur étymologie; comme qui diroit, j'appelle parallélogramme une figure terminée par trois lignes; mais se contentant pour l'ordinaire de dépouiller les mots qui ont deux sens, de l'un de ces sens, pour l'attacher uniquement à l'autre. Comme la chaleur signifiant, dans l'usage commun, & le sentiment que nous avons, & une qualité que nous nous imaginons dans le feu, tout-à-fait semblable à ce que nous sentons, pour éviter cette ambiguïté, je puis me servir du nom de chaleur, en l'appliquant à l'une de ces idées, & le détachant de l'autre; comme si je dis, j'appelle chaleur le sentiment que j'ai quand je m'approche du feu, & donnant à la cause de ce sentiment ou un nom tout-à-fait différent, comme seroit celui d'ardeur, ou ce même nom, avec quelque addition qui le détermine & qui le distingue de chaleur prise pour le sentiment, comme qui diroit chaleur virtuelle.

La raison de cette observation est, que les hommes ayant une fois attaché une idée à un mot, ne s'en défont pas facilement; & ainsi leur ancienne idée revenant toujours, leur fait aisément oublier la nouvelle que vous leur voulez donner en définissant ce mot: de sorte qu'il seroit facile de les accoutumer à un mot qui ne signifieroit rien du tout, comme qui diroit, j'appelle bara une figure terminée par trois lignes, que de les accoutumer à dépouiller le mot de *parallélogramme* de l'idée d'une figure dont les côtés opposés sont parallèles, pour lui faire signifier une figure dont les côtés ne peuvent être parallèles.

C'est un défaut dans lequel sont tombés tous les Chymistes, qui ont pris plaisir de changer les noms à la plupart des choses dont ils parlent, sans

sans aucune utilité, & de leur en donner qui signifient déjà d'autres choses, qui n'ont nul véritable rapport avec les nouvelles idées auxquelles ils les lient. Ce qui donne même lieu à quelques-uns de faire des raisonnements ridicules, comme est celui d'une personne qui s'imaginant que la peste étoit un mal saturnien, prétendoit qu'on avoit guéri des pestiférés en leur pendant au col un morceau de plomb, que les Chymistes appellent Saturne, sur lequel on avoit gravé un jour de Samedi, qui porte aussi le nom de Saturne, la figure dont les Astronomes se servent pour marquer cette planète; comme si des rapports arbitraires & sans raison, entre le plomb & la planète de Saturne, & entre cette même planète & le jour du Samedi, & la petite marque dont on la désigne, pouvoient avoir des effets réels, & guérir effectivement des maladies.

[Mais ce qu'il y a de plus insupportable dans ce langage des Chymistes, est la profanation qu'ils font des plus sacrés mystères de la Religion, pour servir de voile à leurs prétendus secrets; jusques-là même qu'il y en a qui ont passé jusques à ce point d'impiété, que d'appliquer ce que l'Ecriture dit des vrais Chrétiens, qu'ils sont la race choisie, le sacerdoce royal, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis, & qu'il a appelé des ténèbres à son admirable lumière, à la chimérique Confrérie de Rosecroix, qui sont, selon eux, des Sages qui sont parvenus à l'immortalité bienheureuse, ayant trouvé le moyen, par la pierre philosophale, de fixer leur ame dans leurs corps, d'autant, disent-ils, qu'il n'y a point de corps plus fixe & plus incorruptible que l'or. On peut voir ces rêveries & beaucoup d'autres semblables dans l'examen qu'a fait M. *Gassendi* de la Philosophie de *Flud*, qui font voir qu'il n'y a guere de plus mauvais caractère d'esprit que celui de ces Ecrivains énigmatiques, qui s'imaginent que les pensées les moins solides, pour ne pas dire les plus fausses & les plus impies, passeront pour de grands mystères, étant revêtues de manieres de parler inintelligibles au commun des hommes.]



C H A P I T R E XIV.

D'une autre sorte de définitions de noms, par lesquelles on marque ce qu'ils signifient dans l'usage.

Tout ce que nous avons dit des définitions de noms, ne se doit entendre que de celles où l'on définit les mots dont on se sert en particulier : & c'est ce qui les rend libres & arbitraires, parce qu'il est permis à chacun de se servir de tel son qu'il lui plaît pour exprimer ses idées, pourvu qu'il en avertisse. Mais comme les hommes ne sont maîtres que de leur langage, & non pas de celui des autres, chacun a bien droit de faire un Dictionnaire pour soi, mais on n'a pas droit d'en faire pour les autres, ni d'expliquer leurs paroles par les significations particulières qu'on aura attachées aux mots. C'est pourquoi quand on n'a pas dessein de faire connoître simplement en quel sens on prend un mot, mais qu'on prétend expliquer celui auquel il est communément pris, les définitions qu'on en donne ne sont nullement arbitraires ; mais elles sont liées & astreintes à représenter, non la vérité des choses, mais la vérité de l'usage ; & on les doit estimer fausses, si elles n'expriment pas véritablement cet usage ; c'est-à-dire, si elles ne joignent pas aux sons les mêmes idées qui y sont jointes par l'usage ordinaire de ceux qui s'en servent. Et c'est ce qui fait voir aussi que ces définitions ne sont nullement exemptes d'être contestées, puisque l'on dispute tous les jours de la signification que l'usage donne aux termes.

Or quoique ces sortes de définitions de mots semblent être le partage des Grammairiens, puisque ce sont celles qui composent les Dictionnaires, qui ne sont autre chose que l'explication des idées que les hommes sont convenus de lier à certains sons, néanmoins l'on peut faire sur ce sujet plusieurs réflexions très-importantes pour l'exactitude de nos jugements.

La première, qui sert de fondement aux autres, est, que les hommes ne considèrent pas souvent toute la signification des mots ; c'est-à-dire, que les mots signifient souvent plus qu'il ne semble, & que lorsqu'on en veut expliquer la signification, on ne représente pas toute l'impression qu'ils font dans l'esprit.

Car signifier, dans un son prononcé ou écrit, n'est autre chose qu'exciter une idée liée à ce son dans notre esprit, en frappant nos oreilles ou nos yeux. Or il arrive souvent qu'un mot, outre l'idée principale que l'on regarde comme la signification propre de ce mot, excite plusieurs autres idées

qu'on peut appeller accessoiress, auxquelles on ne prend pas garde, quoi-
 que l'esprit en reçoive l'impression. VIII. CL.
N°. III.

Par exemple, si l'on dit à une personne, vous en avez menti, & que l'on ne regarde que la signification principale de cette expression, c'est la même chose que si on lui disoit : vous savez le contraire de ce que vous dites. Mais outre cette signification principale, ces paroles emportent dans l'usage une idée de mépris & d'outrage, & elles font croire que celui qui nous les dit ne se soucie pas de nous faire injure ; ce qui les rend injurieuses & offensantes.

Quelquefois ces idées accessoiress ne sont pas attachées aux mots par un usage commun ; mais elles y sont seulement jointes par celui qui s'en sert. Et ce sont proprement celles qui sont excitées par le ton de la voix, par l'air du visage, par les gestes, & par les autres signes naturels, qui attachent à nos paroles une infinité d'idées, qui en diversifient, changent, diminuent, augmentent la signification, en y joignant l'image des mouvements, des jugements & des opinions de celui qui parle.

C'est pourquoi si celui qui disoit, qu'il falloit prendre la mesure du ton de sa voix, des oreilles de celui qui écoute, vouloit dire qu'il suffit de parler assez haut pour se faire entendre, il ignoroit une partie de l'usage de la voix, le ton signifiant souvent autant que les paroles mêmes. Il y a voix pour instruire, voix pour flatter, voix pour reprendre : souvent on ne veut pas seulement qu'elle arrive jusques aux oreilles de celui à qui on parle, mais on veut qu'elle le frappe & qu'elle le perce ; & personne ne trouveroit bon qu'un Laquais que l'on reprend un peu fortement, répondit : Monsieur, parlez plus bas, je vous entends bien ; parce que le ton fait partie de la réprimande, & est nécessaire pour former dans l'esprit l'idée que l'on veut y imprimer.

Mais quelquefois ces idées accessoiress sont attachées aux mots mêmes, parce qu'elles s'excitent ordinairement par tous ceux qui les prononcent. Et c'est ce qui fait qu'entre des expressions qui semblent signifier la même chose, les unes sont injurieuses, les autres douces, les autres modestes, les autres impudentes, les unes honnêtes, & les autres deshonnêtes : parce qu'outre cette idée principale, en quoi elles conviennent, les hommes y ont attaché d'autres idées, qui sont cause de cette diversité.

Cette remarque peut servir à découvrir une injustice assez ordinaire à ceux qui se plaignent des reproches qu'on leur a faits, qui est de changer les substantifs en adjectifs : de sorte que si l'on les a accusés d'ignorance ou d'imposture, ils disent qu'on les a appellés ignorants ou imposteurs ; ce qui n'est pas raisonnable, ces mots ne signifiant pas la même chose. Car les mots adjectifs d'ignorant ou d'imposteur, outre la signification

VIII. Cr. du défaut qu'ils marquent, enferment encore l'idée de mépris; au lieu N°. III. que ceux d'ignorance & d'imposture marquent la chose telle qu'elle est, sans l'aigrir ni l'adoucir; & l'on en pourroit trouver d'autres, qui signifieroient la même chose d'une manière qui enfermeroit de plus une idée adoucissante, & qui témoigneroit qu'on desireroit épargner celui à qui on fait ces reproches. Et ce sont ces manières que choisissent les personnes sages & modérées, à moins qu'ils n'aient quelque raison particulière d'agir avec plus de force.

C'est encore par-là qu'on peut reconnoître la différence du style simple & du style figuré, & pourquoi les mêmes pensées nous paroissent beaucoup plus vives quand elles sont exprimées par une figure, que si elles étoient renfermées dans des expressions toutes simples. Car cela vient de ce que les expressions figurées signifient, outre la chose principale, le mouvement & la passion de celui qui parle, & impriment ainsi l'une & l'autre idée dans l'esprit, au lieu que l'expression simple ne marque que la vérité toute nue.

Par exemple, si ce demi vers de Virgile : *Usque adeone mori miserum est ?* étoit exprimé simplement & sans figure de cette sorte : *Non est usque adeo mori miserum* : il est sans doute qu'il auroit beaucoup moins de force. Et la raison en est, que la première expression signifie beaucoup plus que la seconde : car elle n'exprime pas seulement cette pensée, que la mort n'est pas un si grand mal que l'on croit; mais elle représente de plus l'idée d'un homme qui se roidit contre la mort; & qui l'envisage sans effroi : image beaucoup plus vive que n'est la pensée même à laquelle elle est jointe. Ainsi il n'est pas étrange qu'elle frappe davantage, parce que l'ame s'instruit par les images des vérités, mais elle ne s'émeut guère que par l'image des mouvements :

*Si vis me flere, dolendum est
Primum ipsi tibi.*

Mais comme le style figuré signifie ordinairement, avec les choses, les mouvements que nous ressentons en les concevant & en parlant, on peut juger par-là de l'usage que l'on en doit faire, & quels sont les sujets auxquels il est propre. Il est visible qu'il est ridicule de s'en servir dans les matières purement spéculatives, que l'on regarde d'un œil tranquille, & qui ne produisent aucun mouvement dans l'esprit. Car puisque les figures expriment les mouvements de notre ame, celles que l'on mêle en des sujets où l'ame ne s'émeut point, sont des mouvements contre la nature, & des espèces de convulsions : c'est pourquoi il n'y

rien de moins agréable que certains Prédicateurs, qui s'écrient indifféremment sur tout, & qui ne s'agitent pas moins sur des raisonnements philosophiques, que sur les vérités les plus étonnantes & les plus nécessaires pour le salut. VIII. C. I.
N°. III.

Et au contraire, lorsque la matière que l'on traite est telle qu'elle nous doit raisonnablement toucher, c'est un défaut d'en parler d'une manière sèche, froide, & sans mouvement, parce que c'est un défaut de n'être pas touché de ce que l'on doit.

Ainsi les vérités divines n'étant pas proposées simplement pour être connues, mais beaucoup plus pour être aimées, révérees & adorées par les hommes, il est sans doute que la manière noble, élevée & figurée dont les Saints Peres les ont traitées, leur est bien plus proportionnée qu'un style simple & sans figure, comme celui des Scholastiques; puisqu'elle ne nous enseigne pas seulement ces vérités, mais qu'elle nous représente aussi les sentiments d'amour & de révérence avec lesquels les Peres en ont parlé, & que, portant ainsi dans notre esprit l'image de cette sainte disposition, elle peut beaucoup contribuer à y en imprimer une semblable: au lieu que le style scholastique étant simple, & ne contenant que les idées de la vérité toute nue, est moins capable de produire dans l'ame les mouvements de respect & d'amour que l'on doit avoir pour les vérités chrétiennes: ce qui le rend en ce point non seulement moins utile, mais aussi moins agréable, le plaisir de l'ame consistant plus à sentir des mouvements, qu'à acquérir des connoissances.

Enfin c'est par cette même remarque qu'on peut résoudre cette question célèbre entre les anciens Philosophes; s'il y a des mots deshonnêtes; & que l'on peut réfuter les raisons des Stoïciens, qui vouloient qu'on se pût servir indifféremment des expressions qui sont estimées ordinairement infâmes & impudentes.

Ils prétendent dit Cicéron, dans une Lettre qu'il a faite sur ce sujet, qu'il n'y a point de paroles sales ni honteuses. Car ou l'infamie, disent-ils, vient des choses, ou elle est dans les paroles. Elle ne vient pas seulement des choses, puisqu'il est permis de les exprimer en d'autres paroles, qui ne passent point pour deshonnêtes. Elle n'est pas aussi dans les paroles considérées comme sons; puisqu'il arrive souvent, comme Cicéron le montre, qu'un même son signifiant diverses choses, & étant estimé deshonnête dans une signification, ne l'est point en un autre.

Mais tout cela n'est qu'une vaine subtilité, qui ne naît que de ce que les Philosophes n'ont pas assez considéré ces idées accessoiress, que l'esprit joint aux idées principales des choses. Car il arrive de-là qu'une même chose peut être exprimée honnêtement par un son, & deshonnêtement

VIII. C l. tement par un autre, si l'un de ces sons y joint quelqu'autre idée que
 N°. III. en couvre l'infamie, & si l'autre, au contraire, la présente à l'esprit d'une
 manière impudente. Ainsi les mots d'adultère, d'inceste, de péché abominable, ne sont pas infames, quoiqu'ils représentent des actions très-infames; parce qu'ils ne les représentent que couverts d'un voile d'horreur, qui fait qu'on ne les regarde que comme des crimes: de sorte que ces mots signifient plutôt le crime de ces actions, que les actions mêmes: au lieu qu'il y a de certains mots qui les expriment sans en donner de l'horreur, & plutôt comme plaisantes que comme criminelles, & qui y joignent même une idée d'impudence & d'effronterie. Et ce sont ces mots-là qu'on appelle infames & déshonnêtes.

Il en est de même de certains tours, par lesquels on exprime honnêtement des actions, qui quoique légitimes, tiennent quelque chose de la corruption de la nature. Car ces tours sont en effet honnêtes; parce qu'ils n'expriment pas simplement ces choses, mais aussi la disposition de celui qui en parle de cette sorte, & qui témoigne par sa retenue, qu'il les couvre autant qu'il peut & aux autres & à soi-même. Au lieu que ceux qui en parleroient d'une autre manière, feroient paroître qu'ils prendroient plaisir à regarder ces sortes d'objets: & ce plaisir étant infame, il n'est pas étrange que les mots qui impriment cette idée soient estimés contraires à l'honnêteté.

C'est pourquoi il arrive aussi quelquefois, qu'un même mot est estimé honnête en un temps, & honteux en un autre. Ce qui a obligé les Docteurs Hébreux de substituer en certains endroits de la Bible des mots Hébreux à la marge, pour être prononcés par ceux qui la lisoient au lieu de ceux dont l'Écriture se sert. Car cela vient de ce que ces mots, lorsque les Prophetes s'en sont servis, n'étoient point déshonnêtes, parce qu'ils étoient liés avec quelque idée qui faisoit regarder ces objets avec retenue & avec pudeur: mais depuis, cette idée en ayant été séparée, & l'usage y en ayant joint une autre d'impudence & d'effronterie, ils sont devenus honteux: & c'est avec raison que pour ne frapper pas l'esprit de cette mauvaise idée, les Rabbins veulent qu'on en prononce d'autres en lisant la Bible, quoiqu'ils n'en changent pas pour cela le texte.

Ainsi c'étoit une mauvaise défense à un Auteur, que la Profession Religieuse obligeoit à une exacte modestie, & à qui on avoit reproché avec raison de s'être servi d'un mot peu honnête pour signifier un lieu infame, d'alléguer que les Pères n'avoient pas fait difficulté de se servir de celui de *lupanar*, & qu'on trouvoit souvent dans leurs Ecrits les mots de *meretrix*, de *leno*, & d'autres qu'on auroit peine à souffrir en notre langue. Car la liberté avec laquelle les Pères se sont servis de ces mots,

lui devoit faire connoître qu'ils n'étoient pas estimés honteux de leur temps, c'est-à-dire, que l'usage n'y avoit pas joint cette idée d'effronterie, qui les rend infames : & il avoit tort de conclure de-là, qu'il lui fût permis de se servir de ceux qui sont estimés deshonnêtes en notre langue, parce que ces mots ne signifient pas en effet la même chose que ceux dont les Peres se sont servis, puisqu'outre l'idée principale en laquelle ils conviennent, ils enferment aussi l'image d'une mauvaise disposition d'esprit, & qui tient quelque chose du libertinage & de l'impudence.

Ces idées accessoiress étant donc si considérables, & diversifiant si fort les significations principales ; il seroit utile que ceux qui font des Dictionnaires les marquassent ; & qu'ils avertissent, par exemple, des mots qui sont injurieux, civils, aigres, honnêtes, deshonnêtes ; ou plutôt qu'ils retranchassent entièrement ces derniers, étant toujours plus utile de les ignorer que de les savoir.

[C H A P I T R E XV. (a)]

Des Idées que l'Esprit ajoute à celles qui sont précisément signifiées par les mots.

ON peut encore comprendre sous le mot d'idées accessoiress, une autre sorte d'idée, que l'esprit ajoute à la signification précise des termes par une raison particulière. C'est qu'il arrive souvent qu'ayant conçu cette signification précise qui répond au mot, il ne s'y arrête pas quand elle est trop confuse & trop générale. Mais portant sa vue plus loin, il en prend occasion de considérer encore, dans l'objet qui lui est représenté, d'autres attributs & d'autres faces, & de le concevoir ainsi par des idées plus distinctes.

C'est ce qui arrive particulièrement dans les pronoms démonstratifs, quand au lieu du nom propre, on se sert du neutre ; *hoc*, ceci : car il est clair que ceci signifie cette chose, & que *hoc*, signifie *hac res*, *hoc negotium*. Or le mot de chose, *res*, marque un attribut très-général & très-confus de tout objet, n'y ayant que le néant à quoi on ne puisse appliquer le mot de chose.

Mais comme le pronom démonstratif *hoc*, ne marque pas simplement la chose en elle-même, & qu'il la fait concevoir comme présente, l'esprit n'en demeure pas à ce seul attribut de chose ; il y joint d'ordinaire

(a) [Ajouté dans la cinquième édition de l'an 1683.]

VIII. C. L. quelques autres attributs distincts : ainsi quand l'on se fert du mot de N^o. III. ceci pour montrer un diamant, l'esprit ne se contente pas de le concevoir comme une chose présente, mais il y ajoute les idées de corps dur & éclatant qui a une telle forme.

Toutes ces idées, tant la première & principale, que celle que l'esprit y ajoute, s'excitent par le mot de *boc*, appliqué à un diamant. Mais elles ne s'y excitent pas de la même manière ; car l'idée de l'attribut de chose présente s'y excite comme la propre signification du mot, & ces autres s'excitent comme des idées que l'esprit conçoit liées & identifiées avec cette première & principale idée, mais qui ne sont pas marquées précisément par le pronom *boc*. C'est pourquoi, selon que l'on emploie le terme de *boc* en des matières différentes, les additions sont différentes. Si je dis *boc* en montrant un diamant, ce terme signifiera toujours *cette chose*, mais l'esprit y suppléera & ajoutera, qui est un diamant, qui est un corps dur & éclatant : si c'est du vin, l'esprit y ajoutera les idées de la liquidité, du goût & de la couleur du vin, & ainsi des autres choses.

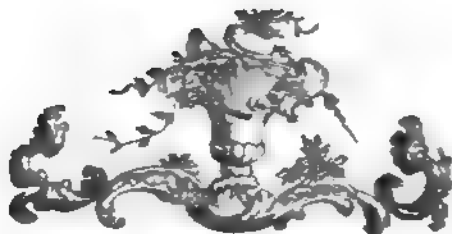
Il faut donc bien distinguer ces idées ajoutées, des idées signifiées : car quoique les unes & les autres se trouvent dans un même esprit, elles ne s'y trouvent pas de la même sorte. Et l'esprit qui ajoute ces autres idées plus distinctes, ne laisse pas de concevoir que le terme de *boc*, ne signifie de soi-même qu'une idée confuse, qui, quoique jointe à des idées plus distinctes, demeure toujours confuse.

C'est par-là qu'il faut démêler une chicane importune, que les Ministres ont rendue célèbre, & sur laquelle ils fondent leur principal argument pour établir leur sens de figure dans l'Eucharistie ; & l'on ne doit pas s'étonner que nous nous servions ici de cette remarque pour éclaircir cet argument, puisqu'il est plus digne de la Logique que de la Théologie.

Leur prétention est, que dans cette proposition de Jesus Christ, *Ceci est mon Corps*, le mot de *ceci* signifie le Pain. Or, disent-ils, le Pain ne peut être réellement le Corps de Jesus Christ. Donc la proposition de Jesus Christ ne signifie point, *ceci est réellement mon Corps*.

Il n'est pas question d'examiner ici la mineure, & d'en faire voir la fausseté ; on l'a fait ailleurs, & il ne s'agit que de la majeure, par laquelle ils soutiennent, que le mot de *ceci* signifie le Pain : il n'y a qu'à leur dire sur cela, selon le principe que nous avons établi, que le mot de *Pain*, marquant une idée distincte, n'est point précisément ce qui répond au terme de *boc*, qui ne marque que l'idée confuse de chose présente ; mais qu'il est bien vrai que Jesus Christ en prononçant ce mot, & ayant en même temps appliqué ses Apôtres au Pain qu'il tenoit entre ses mains,

VIII. C. I. tes de Pain , & retenant la même idée de *chose présente* , ils conçurent
 N°. III. après la proposition de Jesus Christ achevée , que cette chose présente
 étoit maintenant le corps de Jesus Christ ; ainsi ils lièrent le mot de *ceci* ,
 qu'ils avoient joint au Pain par une proposition incidente , avec
 l'attribut de Corps de Jesus Christ. L'attribut de Corps de Jesus Christ
 les obligea bien de retrancher les idées ajoutées , mais il ne leur fit
 point changer l'idée précisément marquée par le mot de *hoc* , & ils con-
 çurent simplement que c'étoit le Corps de Jesus Christ. Voilà tout le
 mystère de cette proposition , qui ne naît pas de l'obscurité des termes ,
 mais du changement opéré par Jesus Christ , qui fit que ce sujet *hoc*
 eut deux différentes déterminations , au commencement & à la fin de la
 proposition , comme nous l'expliquerons dans le second Livre en traitant
 de l'unité de confusion dans les sujets.]



S E C O N D E P A R T I E

D E

L A L O G I Q U E,

Contenant les réflexions que les hommes ont faites sur leurs jugements.

[CHAPITRE PREMIER. (a)]

Des mots par rapport aux Propositions.

Comme nous avons dessein d'expliquer ici les diverses remarques que les hommes ont faites sur leurs jugements, & que ces jugements sont des propositions qui sont composées de diverses parties, il faut commencer par l'explication de ces parties, qui sont principalement les Noms, les Pronoms & les Verbes.

Il est peu important d'examiner si c'est à la Grammaire ou à la Logique d'en traiter, & il est plus court de dire, que tout ce qui est utile à la fin de chaque art, lui appartient; soit que la connoissance lui en soit particuliere, soit qu'il y ait aussi d'autres arts & d'autres sciences qui s'en servent.

Or certainement il est de quelque utilité pour la fin de la Logique, qui est *de bien penser*, d'entendre les divers usages des sons qui sont destinés à signifier les idées, & que l'esprit a de coutume d'y lier si étroitement que l'une ne se conçoit guere sans l'autre; en sorte que l'idée de la chose excite l'idée du son, & l'idée du son celle de la chose.

On peut dire en général sur ce sujet, que les mots sont des sons distincts & articulés, dont les hommes ont fait des signes pour marquer ce qui se passe dans leur esprit.

Et comme ce qui s'y passe se réduit à concevoir, juger, raisonner & ordonner, ainsi que nous l'avons déjà dit, les mots servent à marquer toutes ces opérations; & pour cela on en a inventé principalement de trois sortes qui y sont essentiels, dont nous nous contenterons de parler; sa-

(a) Ce Chapitre & le suivant, ont été ajoutés dans la cinquieme édition de 1683.

VIII. CL. voir les Noms, les Pronoms & les Verbes qui tiennent la place des N^o. III. Noms, mais d'une maniere différente; & c'est ce qu'il faut expliquer ici plus en détail.

D E S N O M S.

Les objets de nos pensées étant, comme nous avons déjà dit, ou des choses, ou des manieres de choses, les mots destinés à signifier tant les choses que les manieres, s'appellent *Noms*.

Ceux qui signifient les choses, s'appellent Noms substantifs, comme *terre, soleil*. Ceux qui signifient les manieres, en marquant en même temps le sujet auquel elles conviennent, s'appellent *Noms adjectifs*, comme *bon, juste, rond*.

C'est pourquoi quand par une abstraction de l'esprit on conçoit ces manieres sans les rapporter à un certain sujet, comme elles subsistent alors en quelque sorte dans l'esprit par elles-mêmes, elles s'expriment par un mot substantif, comme *sagesse, blancheur, couleur*.

Et au contraire, quand ce qui est de soi-même substance & chose vient à être conçu par rapport à quelque sujet, les mots qui les signifient en cette maniere, deviennent adjectifs, comme *humain, charnel*, & en dépouillant ces adjectifs formés des Noms de substance, de leur rapport, on en fait de nouveaux substantifs; ainsi après avoir formé du mot substantif *homme* l'adjectif *humain*, on forme de l'adjectif *humain* le substantif *humanité*.

Il y a des Noms qui passent pour substantifs en Grammaire, & qui sont de véritables adjectifs, comme *Roi, Philosophe, Médecin*, puisqu'ils marquent une maniere d'être ou mode dans un sujet. Mais la raison pourquoi ils passent pour substantifs, c'est que comme ils ne conviennent qu'à un seul sujet, on sous-entend toujours cet unique sujet sans qu'il soit besoin de l'exprimer.

Par la même raison ces mots *le rouge, le blanc*, &c. sont de véritables adjectifs, parce que le rapport est marqué; mais la raison pourquoi on n'exprime pas le substantif auquel ils se rapportent, c'est que c'est un substantif général, qui comprend tous les sujets de ces modes, & qui est par-là unique dans cette généralité. Ainsi *le rouge*, c'est toute chose rouge; *le blanc*, toute chose blanche: ou comme l'on dit en Géométrie, c'est une chose rouge *quelconque*.

Les adjectifs ont donc essentiellement deux significations; l'une distincte, qui est celle du mode ou maniere; l'autre confuse, qui est celle du sujet. Mais quoique la signification du mode soit plus distincte, elle

est pourtant indirecte ; & au contraire , celle du sujet , quoique confuse , VIII. C l. est directe. Le mot de *blanc* , *candidum* , signifie directement , mais confusément , le sujet ; & indirectement , quoique distinctement , la *blancheur*. N^o. III.

D E S P R O N O M S .

L'usage des Pronoms est de tenir la place des Noms , & de donner moyen d'en éviter la répétition , qui est ennuyeuse. Mais il ne faut pas s'imaginer qu'en tenant la place des Noms ils fassent entièrement le même effet sur l'esprit. Cela n'est nullement vrai ; au contraire , ils ne remédient au dégoût de la répétition que parce qu'ils ne représentent les Noms que d'une manière confuse. Les Noms découvrent en quelque sorte les choses à l'esprit , & les Pronoms les présentent comme voilées , quoique l'esprit sente pourtant que c'est la même chose , que celle qui est signifiée par les Noms. C'est pourquoi il n'y a point d'inconvénient que le Nom & le Pronom soient joints ensemble : *Tu Phadria , Ecce ego Joannes*.

D E S D I V E R S E S S O R T E S D E P R O N O M S .

Comme les hommes ont reconnu qu'il étoit souvent inutile & de mauvaise grace de se nommer soi-même , ils ont introduit le Pronom de la première personne pour mettre en la place de celui qui parle , *Ego* , *moi* , *je* : pour n'être pas obligés de nommer celui à qui on parle , ils ont trouvé bon de le marquer par un mot qu'ils ont appelé Pronom de la seconde personne , *toi* ou *vous*.

Et pour n'être pas obligés de répéter les Noms des autres personnes & des autres choses dont on parle , ils ont inventé les Pronoms de la troisième personne , *ille* , *illa* , *illud* , entre lesquels il y en a qui marquent comme au doigt la chose dont on parle , & qu'à cause de cela on nomme démonstratifs , *hic* , *iste* , *celui-ci* , *celui-là*.

Il y en a aussi un qu'on nomme réciproque , parce qu'il marque un rapport d'une chose à soi-même. C'est le Pronom *sui* , *sibi* ; *se* ; *Caton s'est tué*.

Tous les Pronoms ont cela de commun , comme nous avons déjà dit , qu'ils marquent confusément le Nom dont ils tiennent la place. Mais il y a cela de particulier dans le Neutre de ces Pronoms *illud* , *hoc* ; lorsqu'il est mis absolument , c'est-à-dire , sans nom exprimé , qu'au lieu que les autres genres *hic* , *hac* , *ille* , *illa* , se peuvent rapporter & se rapportent presque toujours à des idées distinctes qu'ils ne marquent néanmoins que confusément ; *illum expirantem flammam* , c'est-à-dire , *illum Ajacem* ;

VIII C l. *His ego nec metas rerum, nec tempora ponam*, c'est-à-dire, *Romanis* : le N^o .III. Neutre au contraire se rapporte toujours à un nom général & confus : *hoc erat in votis*, c'est-à-dire, *hæc res, hoc negotium erat in votis* : *hoc erat alma parens*, &c. Ainsi il y a une double confusion dans le Neutre ; savoir celle du Pronom, dont la signification est toujours confuse ; & celle du mot *negotium*, chose, qui est encore aussi générale & aussi confuse.

D U P R O N O M R E L A T I F .

Il y a encore un autre Pronom qu'on appelle relatif, *qui*, *quæ*, *quod* : *qui*, *lequel*, *laquelle*.

Ce Pronom relatif a quelque chose de commun avec les autres Pronoms, & quelque chose de propre.

Ce qu'il a de commun, est qu'il se met au lieu du nom, & en excite une idée confuse.

Ce qu'il a de propre, est que la proposition dans laquelle il entre, peut faire partie du sujet ou de l'attribut d'une proposition, & former ainsi une de ces propositions ajoutées ou incidentes, dont nous parlerons plus bas avec plus d'étendue ; Dieu *qui est bon* ; le monde *qui est visible*.

Je suppose ici qu'on entend ces termes de sujet & d'attribut des propositions, quoiqu'on ne les ait pas encore expliqués expressément ; parce qu'ils sont si communs qu'on les entend ordinairement avant que d'avoir étudié la Logique : ceux qui ne les entendraient pas n'auront qu'à recourir au lieu où l'on en marque le sens.

On peut résoudre par-là cette question : quel est le sens précis du mot *que*, lorsqu'il suit un Verbe, & qu'il semble ne se rapporter à rien ? *Jean répondit qu'il n'étoit pas le Christ* : *Pilate dit qu'il ne trouvoit point de crime en Jesus Christ*.

Il y en a qui en veulent faire un Adverbe, aussi-bien que du mot *quod*, que les Latins prennent quelquefois au même sens que notre *que* françois, quoique rarement : *Non tibi objicio quod hominem spoliasti*, dit Cicéron.

Mais la vérité est que les mots *que*, *quod*, ne sont autre chose que le Pronom relatif, & qu'ils en conservent le sens.

Ainsi dans cette proposition, *Jean répondit qu'il n'étoit pas le Christ*, ce *que* conserve l'usage de lier une autre proposition, savoir, *n'étoit pas le Christ*, avec l'attribut enfermé dans le mot de *répondit*, qui signifie *fait respondens*.

L'autre usage, qui est de tenir la place du nom & de s'y rapporter,

y paroît à la vérité beaucoup moins ; ce qui a fait dire à quelques per- VIII. C 2.
sonnes habiles, que ce *que* en étoit entièrement privé dans cette occasion. N°. III.

On pourroit dire néanmoins qu'il le retient aussi. Car en disant que *Jean répondit*, on entend qu'il fit une réponse ; & c'est à cette idée confuse de réponse que se rapporte ce *que*. De même quand Cicéron dit ; *Non tibi objicio quod hominem spoliasti*, le *quod* se rapporte à l'idée confuse de chose objetée, formée par le mot d'*objicio*. Et cette chose objetée conçue d'abord confusément, est ensuite particularisée par la proposition incidente, liée par le *quod* : *Quod hominem spoliasti*.

On peut remarquer la même chose dans ces questions : *Je suppose que vous serez sage. Je vous dis que vous avez tort* : ce terme, *je dis*, fait concevoir d'abord confusément une chose dite ; & c'est à cette chose dite que se rapporte le *que*. *Je dis que*, c'est-à-dire, *Je dis une chose qui est*. Et qui dit de même, *Je suppose*, donne l'idée confuse d'une chose supposée. Car, *je suppose*, veut dire, *je fais une supposition* ; & c'est à cette idée de chose supposée que se rapporte le *que*, *Je suppose que*, c'est-à-dire, *Je fais une supposition qui est*.

On peut mettre au rang des Pronoms l'article grec *ὁ, ἡ, τὸ*, lorsqu'au lieu d'être devant le nom, on le met après. *τὸ-ἑστὶ τὸ σῶμα μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν δίδωμεν*, dit S. Luc. Car ce *τὸ*, *le*, représente à l'esprit le corps *σῶμα* Ch. XXII. 19.
d'une manière confuse. Ainsi il a la fonction de Pronom.

Et la seule différence qu'il y a entre l'article employé à cet usage & le Pronom relatif, est que quoique l'article tienne la place du nom, il joint pourtant l'attribut qui le suit au nom qui précède dans une même proposition ; mais le relatif fait avec l'attribut suivant une proposition à part, quoique jointe à la première, *ὁ δίδωται, quod datur*, c'est-à-dire, *quod est datum*.

On peut juger par cet usage de l'article, qu'il y a peu de solidité dans la remarque qui a été faite depuis peu par un Ministre sur la manière dont on doit traduire ces paroles de l'Evangile de Saint Luc, que nous venons de rapporter. Parce que dans le texte grec il y a non un Pronom relatif, mais un article : *C'est mon corps le donné pour vous*, & non qui est donné pour vous, *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν δίδωμεν*, & non *ὁ ὑπὲρ ὑμῶν δίδωται*, il prétend que c'est une nécessité absolue, pour exprimer la force de cet article, de traduire ainsi ce texte : *Ceci est mon corps, mon Corps donné pour vous ?* ou *le Corps donné pour vous*, & que ce n'est pas bien traduire que d'exprimer ce passage en ces termes, *Ceci est mon Corps qui est donné pour vous*.

Mais cette prétention n'est fondée que sur ce que cet Auteur n'a pénétré qu'imparfaitement la vraie nature du Pronom relatif & de l'article. Car

VIII. C. L. il est certain que comme le Pronom relatif *qui, quæ, quod*, en tenant la place du nom, ne le représente que d'une manière confuse, de même l'article *ὁ, ἡ, τὸ*, ne représente que confusément le nom auquel il se rapporte; de sorte que cette représentation confuse étant proprement destinée à éviter la répétition distincte du même mot qui est choquante, c'est en quelque sorte détruire la fin de l'article, que de le traduire par une répétition expresse d'un même mot, *ceci est mon Corps, mon Corps donné pour vous*, l'article n'étant mis que pour éviter cette répétition; au lieu qu'en traduisant par le Pronom relatif, *ceci est mon Corps qui est donné pour vous*, on garde cette condition essentielle de l'article, qui est de ne représenter le nom que d'une manière confuse, & de ne frapper pas l'esprit deux fois par la même image, & l'on manque seulement à en observer une autre, qui pourroit paroître moins essentielle, qui est que l'article tient de telle sorte la place du nom, que l'adjectif que l'on y joint, ne fait point une nouvelle proposition, *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*; au lieu que le relatif *qui, quæ, quod*, sépare un peu davantage, & devient sujet d'une nouvelle proposition, *ὃ ὑπὲρ ὑμῶν δίδεται*. Ainsi il est vrai que ni l'une ni l'autre de ces deux traductions, *Ceci est mon Corps qui est donné pour vous; Ceci est mon Corps, mon Corps donné pour vous*, n'est entièrement parfaite; l'une changeant la signification confuse de l'article en une signification distincte contre la nature de l'article; & l'autre qui conserve cette signification confuse, séparant en deux propositions par le Pronom relatif, ce qui n'en fait qu'une par le moyen de l'article. Mais si l'on est obligé par nécessité à se servir de l'une ou de l'autre, on n'a pas droit pour cela de choisir la première en condamnant l'autre, comme cet Auteur a prétendu faire par sa remarque.]



[C H A P I T R E II.

VIII. C. I.
Nº. III.*Du Verbe.*

Nous avons emprunté jusques ici ce que nous avons dit des Noms & des Pronoms, d'un petit Livre imprimé il y a quelque temps sous le titre de *Grammaire générale*, à l'exception de quelques points, que nous avons expliqués d'une autre manière; mais en ce qui regarde le Verbe, dont il traite dans le Chapitre XIII, je ne ferai que transcrire ce que cet Auteur en dit, parce qu'il m'a semblé que l'on n'y pouvoit rien ajouter. "Les hommes, dit-il, n'ont pas eu moins besoin d'inventer des mots qui marquassent l'affirmation, qui est la principale manière de notre pensée, que d'en inventer qui marquassent les objets de nos pensées."

"Et c'est proprement en quoi consiste ce que l'on appelle *Verbe*, qui n'est rien autre qu'un mot dont le principal usage est de signifier l'affirmation, c'est-à-dire, de marquer que le discours où ce mot est employé, est le discours d'un homme qui ne conçoit pas seulement les choses, mais qui en juge & qui les affirme; en quoi le Verbe est distingué de quelques noms qui signifient aussi l'affirmation, comme *affirmans*, *affirmatio*, parce qu'ils ne la signifient qu'en tant que par une réflexion d'esprit, elle est devenue l'objet de notre pensée; & ainsi ils ne marquent pas que celui qui se sert de ces mots affirme, mais seulement qu'il conçoit une affirmation."

"J'ai dit que le principal usage du Verbe étoit, de signifier l'affirmation, parce que nous ferons voir plus bas que l'on s'en sert encore pour signifier d'autres mouvements de notre ame; comme ceux de désirer, de prier, de commander, &c. Mais ce n'est qu'en changeant d'inflexion & de mode; & ainsi nous ne considérons le Verbe dans tout ce Chapitre que selon sa principale signification, qui est celle qu'il a à l'Indicatif. Selon cette idée, l'on peut dire que le Verbe, de lui-même, ne devoit point avoir d'autre usage que de marquer la liaison que nous faisons dans notre esprit des deux termes d'une proposition. Mais il n'y a que le Verbe *Etre* qu'on appelle substantif, qui soit demeuré dans cette simplicité, & encore n'y est-il proprement demeuré que dans la troisième personne du présent *est*, & en de certaines rencontres. Car comme les hommes se portent naturellement à abréger leurs expressions, ils ont joint presque toujours à l'affirmation d'autres significations dans un même mot."

VIII. CL. N°. III. "I. Ils y ont joint celles de quelque attribut ; de sorte qu'alors deux mots font une proposition , comme quand je dis , *Petrus vivit* , *Pierre vit* ; parce que le mot de *vivit* enferme seul l'affirmation , & de plus l'attribut d'être *vivant* , & ainsi c'est la même chose de dire , *Pierre vit* , que de dire *Pierre est vivant*. De-là est venue la grande diversité de verbes dans chaque langue ; au lieu que si l'on s'étoit contenté de donner au verbe la signification générale de l'affirmation sans y joindre aucun attribut particulier , on n'auroit eu besoin dans chaque langue que d'un seul verbe , qui est celui qu'on appelle substantif."

"II. Ils ont encore joint en de certaines rencontres le sujet de la proposition : de sorte qu'alors deux mots peuvent encore , & même un seul mot , faire une proposition entière. Deux mots , comme quand je dis *sum homo* : parce que *sum* ne signifie pas seulement l'affirmation , mais enferme la signification du pronom *ego* , qui est le sujet de cette proposition , & que l'on exprime toujours en françois , *je suis homme*. Un seul mot , comme quand je dis *vivo* , *sedeo*. Car ces verbes enferment dans eux-mêmes l'affirmation & l'attribut , comme nous avons déjà dit ; & étant à la première personne , ils enferment encore le sujet , *je suis vivant* , *je suis assis*. De-là est venue la différence des personnes qui est ordinairement dans tous les verbes."

"III. Ils ont encore joint un rapport au temps au regard duquel on affirme : de sorte qu'un seul mot comme *cœnasti* , signifie que j'affirme de celui à qui je parle , l'action du souper ; non pour le temps présent , mais pour le passé ; & de-là est venue la diversité des temps , qui est encore pour l'ordinaire commune à tous les verbes."

"La diversité de ces significations jointes à un même mot , est ce qui a empêché beaucoup de personnes , d'ailleurs fort habiles , de bien connoître la nature du verbe ; parce qu'ils ne l'ont pas considéré selon ce qui lui est essentiel , qui est l'affirmation ; mais selon ces autres rapports qui lui sont accidentels en tant que verbe."

"Ainsi Aristote s'étant arrêté à la troisième des significations ajoutées à celle qui est essentielle au verbe , l'a défini , *vox significans cum tempore* ; un mot qui signifie avec temps."

"D'autres , comme Buxtorff , y ayant ajouté la seconde , l'ont défini , *vox flexilis cum tempore & persona* ; un mot qui a diverses inflexions avec temps & personne."

"D'autres s'étant arrêtés à la première de ces significations ajoutées , qui est celle de l'attribut , & ayant considéré que les attributs que les hommes ont joints à l'affirmation dans un même mot , sont d'ordinaire

VIII. C. 1. en faire le participe *vivens*. D'où il paroît que l'affirmation qui se trouve.
 N°. III. ou qui ne se trouve pas dans un mot, est ce qui fait qu'il est verbe ou qu'il n'est pas verbe."

"Sur quoi on peut encore remarquer, en passant, que l'Infinitif, qui est très-souvent nom, ainsi que nous dirons, comme lorsqu'on dit, *le boire, le manger*, est alors différent des participes, en ce que les participes sont des noms adjectifs; que l'Infinitif est un nom substantif, fait par abstraction de cet adjectif, de même que de *candidus*, se fait *candor*, & de *blanc*, vient *blancheur*. Ainsi *rubet*, verbe, signifie *est rouge*, enfermant tout ensemble l'affirmation & l'attribut: *rubens*, participe, signifie simplement rouge sans affirmation; & *rubere*, pris pour un nom, signifie *rougeur*."

"Il doit donc demeurer pour constant, qu'à ne considérer simplement que ce qui est essentiel au verbe, sa seule vraie définition est, *vox significans affirmationem*; un mot qui signifie l'affirmation: car on ne sauroit trouver de mot qui marque l'affirmation, qui ne soit verbe; ni de verbe, qui ne serve à la marquer, au moins dans l'Indicatif. Et il est indubitable, que si l'on en avoit inventé un, comme seroit *est*, qui marquât toujours l'affirmation sans aucune différence, ni de personne, ni de temps; de sorte que la diversité des personnes se marquât seulement par les noms & les pronoms, & la diversité des temps par les adverbes, il ne laisseroit pas d'être un vrai verbe. Comme en effet dans les propositions que les Philosophes appellent d'éternelle vérité, comme *Dieu est infini*; *tout corps est divisible*; *le tout est plus grand que sa partie*; le mot *est*, ne signifie que l'affirmation simple, sans aucun rapport au temps; parce que cela est vrai selon tous les temps, & sans que notre esprit s'arrête à aucune diversité de personne."

"Ainsi le verbe, selon ce qui lui est essentiel, est un mot qui signifie l'affirmation. Mais si l'on veut mettre dans la définition du verbe les principaux accidents, on le pourra définir ainsi: *Vox significans affirmationem cum designatione personæ, numeri & temporis*. Un mot qui signifie l'affirmation avec désignation de la personne, du nombre & du temps. Ce qui convient proprement au verbe substantif."

1. "Car pour les autres verbes, en tant qu'ils diffèrent du verbe substantif par l'union que les hommes ont faite de l'affirmation avec de certains attributs, on les peut définir en cette sorte: *Vox significans affirmationem alicujus attributi, cum designatione personæ, numeri & temporis*. Un mot qui marque l'affirmation de quelque attribut, avec désignation de la personne, du nombre & du temps."

"Et l'on peut remarquer, en passant, que l'affirmation, en tant que

conçu, pouvant être aussi l'attribut du verbe, comme dans le verbe *affirmo*, ce verbe signifie deux affirmations; dont l'une regarde la personne qui parle, & l'autre la personne de qui on parle; soit que ce soit de soi-même, soit que ce soit d'un autre. Car quand je dis, *Petrus affirmat*, *affirmat* est la même chose que *est affirmans*: & alors *est* marque mon affirmation, ou le jugement que je fais touchant Pierre, & *affirmans*, l'affirmation que je conçois, & que j'attribue à Pierre. Le verbe *nego* au contraire contient une affirmation & une négation par la même raison."

"Car il faut encore remarquer, que quoique tous nos jugements ne soient pas affirmatifs, mais qu'il y en ait de négatifs, les verbes néanmoins ne signifient jamais d'eux-mêmes que les affirmations: les négations ne se marquant que par des particules *non*, *ne*, ou par des noms qui l'enferment, *nullus*, *nemo*, nul, personne, qui étant joints aux verbes, en changent l'affirmation en négation, *nul homme n'est immortel*. *Nullum corpus est indivisible*."]

C H A P I T R E III.

Ce que c'est qu'une Proposition; & des quatre sortes de Propositions.

APrès avoir conçu les choses par nos idées, nous comparons ces idées ensemble; & trouvant que les unes conviennent entr'elles, & que les autres ne conviennent pas, nous les lions ou déliions: ce qui s'appelle *affirmer* ou *nier*, & généralement *juger*.

Ce jugement s'appelle aussi *proposition*, & il est aisé de voir qu'elle doit avoir deux termes: l'un, de qui l'on affirme, ou de qui l'on nie, lequel on appelle *sujet*; & l'autre que l'on affirme, ou que l'on nie, lequel s'appelle *attribut* ou *prædicatum*.

Et il ne suffit pas de concevoir ces deux termes; mais il faut que l'esprit les lie ou les sépare. Et cette action de notre esprit est marquée, comme nous avons déjà dit, dans le discours, par le verbe *est*, ou seul quand nous affirmons, ou avec une particule négative quand nous nions. Ainsi quand je dis, *Dieu est juste*, Dieu est le sujet de cette proposition, & juste en est l'attribut, & le mot *est* marque l'action de mon esprit qui affirme; c'est-à-dire, qui lie ensemble les deux idées de *Dieu* & de *juste*, comme convenant l'une à l'autre. Que si je dis, *Dieu n'est pas injuste, est*, étant joint avec les particules, *ne*, *pas*, signifie l'action contraire

VIII. C L. à celle d'affirmer, savoir celle de nier, par laquelle je regarde ces idées N°. III. comme répugnantes l'une à l'autre; parce qu'il y a quelque chose d'enfermé dans l'idée *d'injuste*, qui est contraire à ce qui est enfermé dans l'idée de *Dieu*.

Mais quoique toute proposition enferme nécessairement ces trois choses, néanmoins comme l'on a dit dans le Chapitre précédent, elle peut n'avoir que deux mots, ou même qu'un.

Car les hommes, voulant abréger leurs discours, ont fait une infinité de mots qui signifient tous ensemble l'affirmation; c'est-à-dire, ce qui est signifié par le verbe substantif, & de plus, un certain attribut qui est affirmé. Tels sont tous les verbes hors celui qu'on appelle substantif; comme *Dieu existe*, c'est-à-dire, *est existant*; *Dieu aime les hommes*, c'est-à-dire, *Dieu est aimant les hommes*. Et le verbe substantif quand il est seul, comme quand je dis, *je pense*: *Donc je suis*, celle d'être purement substantif, parce qu'alors on y joint le plus général des attributs qui est l'être. Car *je suis* veut dire, *je suis un être*, *je suis une chose*.

Il y a aussi d'autres rencontres où le sujet & l'affirmation sont renfermés dans un même mot, comme dans les premières & secondes personnes des verbes, sur-tout en latin; comme quand je dis, *sum Christianus*. Car le sujet de cette proposition est *ego*, qui est renfermé dans *sum*.

D'où il paroît que dans cette même langue, un seul mot fait une proposition dans les premières & les secondes personnes des verbes, qui par leur nature enferment déjà l'affirmation avec l'attribut, comme *veni*, *vidi*, *pict*, sont trois propositions.

On voit par-là que toute proposition est affirmative ou négative, & que c'est ce qui est marqué par le verbe, qui est affirmé ou nié.

Mais il y a une autre différence dans les propositions, laquelle naît de leur sujet, qui est d'être universelles ou particulières, ou singulières.

Car les termes, comme nous avons déjà dit dans la première Partie, sont ou singuliers, ou communs & universels.

Et les termes universels peuvent être pris, ou selon toute leur étendue, en les joignant aux signes universels, exprimés ou sous-entendus, comme *omnis*, *tout*, pour l'affirmation; *nullus*, *nul*, pour la négation; *tout homme*, *nul homme*.

Ou selon une partie indéterminée de leur étendue, qui est, lorsqu'on y joint le mot *aliquis*, *quelque*, comme *quelque homme*, *quelques hommes*, ou d'autres selon l'usage des langues.

D'où il arrive une différence notable dans les propositions: car lorsque le sujet d'une proposition est un terme commun, qui est pris dans

toute son étendue, la proposition s'appelle universelle; soit qu'elle soit VIII. C. 1.
affirmative, comme *tout impie est fou*; ou négative, comme *nul vicieux* N°. III.
n'est heureux.

Et lorsque le terme commun n'est pris que selon une partie indéterminée de son étendue, à cause qu'il est resserré par le mot indéterminé *quelque*, la proposition s'appelle particulière; soit qu'elle affirme, comme *quelque cruel est lâche*; soit qu'elle nie, comme *quelque pauvre n'est pas malheureux.*

Que si le sujet d'une proposition est singulier, comme quand je dis *Louis XIII a pris la Rochelle*, on l'appelle singulière.

Mais quoique cette proposition singulière soit différente de l'universelle, en ce que son sujet n'est pas commun, elle s'y doit néanmoins plutôt rapporter qu'à la particulière; parce que son sujet, par cela même qu'il est singulier, est nécessairement pris dans toute son étendue; ce qui fait l'essence d'une proposition universelle, & qui la distingue de la particulière. Car il importe peu pour l'universalité d'une proposition, que l'étendue de son sujet soit grande ou petite, pourvu que, quelle qu'elle soit, on la prenne toute entière. Et c'est pourquoi les propositions singulières tiennent lieu d'universelles dans l'augmentation. Ainsi l'on peut réduire toutes les propositions à quatre sortes, que l'on a marquées par ces quatre voyelles, A, E, I, O, pour soulager la mémoire.

A. L'universelle affirmative, comme *tout vicieux est esclave.*

E. L'universelle négative, comme *nul vicieux n'est heureux.*

I. La particulière affirmative, comme *quelque vicieux est riche.*

O. La particulière négative, comme *quelque vicieux n'est pas riche.*

Et pour les faire mieux retenir, on a fait ces deux vers :

Afferit A, negat E, verum generaliter ambo :

Afferit I, negat O, sed particulariter ambo.

On a aussi accoutumé d'appeler quantité, l'universalité ou la particularité des propositions.

Et on appelle qualité, l'affirmation ou la négation qui dépendent du verbe, qui est regardé comme la forme de la proposition.

Et ainsi A & E conviennent selon la quantité, & diffèrent selon la qualité; & de même I & O.

Mais A & I conviennent selon la qualité, & diffèrent selon la quantité; & de même E & O.

Les propositions se divisent encore, selon la matière, en vraies & en fausses. Et il est clair qu'il n'y en peut point avoir qui ne soient ni vraies

VIII. C L. ni fausses; puisque toute proposition marquant le jugement que nous faisons des choses, elle est vraie quand ce jugement est conforme à la vérité, & fausse lorsqu'il n'y est pas conforme.

Mais parce que nous manquons souvent de lumière pour reconnoître le vrai & le faux, outre les propositions qui nous paroissent vraies, & celles qui nous paroissent certainement fausses, il y en a qui nous semblent vraies, mais dont la vérité ne nous est pas si évidente que nous n'ayions quelque appréhension qu'elles ne soient fausses, ou bien qui nous semblent fausses; mais de la fausseté desquelles nous ne nous tenons pas assurés. Ce sont les propositions qu'on appelle probables; dont les premières sont plus probables, & les dernières moins probables. Nous dirons quelque chose dans la quatrième Partie, de ce qui nous fait juger avec certitude qu'une proposition est vraie.

C H A P I T R E IV.

De l'opposition entre les Propositions qui ont même sujet & même attribut.

Nous venons de dire qu'il y a quatre sortes de propositions, A, E, I, O: on demande maintenant quelle convenance ou disconvenance elles ont ensemble, lorsqu'on fait du même sujet & du même attribut diverses sortes de propositions. C'est ce qu'on appelle oppositions.

Et il est aisé de voir que cette opposition ne peut être que de trois sortes; quoique l'une des trois se subdivise en deux autres.

Car si elles sont opposées en quantité & en qualité tout ensemble, comme A O & E I, on les appelle contradictoires, comme *tout homme est animal, quelque homme n'est pas animal: Nul homme n'est impeccable, quelque homme est impeccable.*

Si elles different en quantité seulement, & qu'elles conviennent en qualité, comme A I & E O, on les appelle subalternes, comme *tout homme est animal: Quelque homme est animal: Nul homme n'est impeccable: Quelque homme n'est pas impeccable.*

Et si elles different en qualité, & qu'elles conviennent en quantité, alors elles sont appelées *contraires* ou *subcontraires*; *contraires*, quand elles sont universelles, comme *tout homme est animal: Nul homme n'est animal.*

Subcontraires, quand elles sont particulières, comme *quelque homme est animal, quelque homme n'est pas animal.*

En

En regardant maintenant ces propositions opposées selon la vérité ou fausseté, il est aisé de juger : VIII. CL.
N°. III.

1°. Que les contradictoires ne sont jamais ni vraies ni fausses ensemble; mais l'une est vraie, l'autre est fausse; & si l'une est fausse, l'autre est vraie. Car s'il est vrai que tout homme soit animal, il ne peut pas être vrai que quelque homme n'est pas animal; & si au contraire il est vrai que quelque homme n'est pas animal, il n'est donc pas vrai que tout homme soit animal. Cela est si clair, qu'on ne pourroit que l'obscurcir en l'expliquant davantage.

2°. Les contraires ne peuvent jamais être vraies ensemble; mais elles peuvent être toutes deux fausses. Elles ne peuvent être vraies, parce que les contradictoires seroient vraies. Car s'il est vrai que tout homme soit animal, il est faux que quelque homme n'est pas animal, qui est la contradictoire, & par conséquent encore plus faux, que nul homme ne soit animal, qui est la contraire.

Mais la fausseté de l'une n'emporte pas la vérité de l'autre: car il peut être faux que tous les hommes soient justes, sans qu'il soit vrai pour cela que nul homme ne soit juste; puisqu'il peut y avoir des hommes justes, quoique tous ne soient pas justes.

3°. Les subcontraires, par une règle toute opposée à celle des contraires, peuvent être vraies ensemble, comme ces deux ici: *Quelque homme est juste, quelque homme n'est pas juste*, parce que la justice peut convenir à une partie des hommes, & ne convenir pas à l'autre; & ainsi l'affirmation & la négation ne regardent pas le même sujet, puisque *quelque homme* est pris pour une partie des hommes dans l'une des propositions, & pour une autre partie dans l'autre. Mais elles ne peuvent être toutes deux fausses, puisqu'autrement les contradictoires seroient toutes deux fausses. Car s'il étoit faux que quelque homme fût juste, il seroit donc vrai que nul homme n'est juste, qui est la contradictoire, & à plus forte raison, que quelque homme n'est pas juste, qui est la subcontraire.

4°. Pour les subalternes ce n'est pas une véritable opposition, puisque la particuliere est une suite de la générale. Car si tout homme est animal, quelque homme est animal: Si nul homme n'est finge, quelque homme n'est pas finge. C'est pourquoi la vérité des universelles emporte celle des particulieres; mais la vérité des particulieres n'emporte pas celle des universelles. Car il ne s'ensuit pas, que parce qu'il est vrai que quelque homme est juste, il soit vrai aussi que tout homme est juste. Et au contraire, la fausseté des particulieres emporte la fausseté des universelles. Car s'il est faux que quelque homme soit impeccable, il est

VIII. C. L. encore plus faux que tout homme soit impeccable. Mais la fausseté des N°. III. universelles n'emporte pas la fausseté des particulieres. Car quoiqu'il soit faux que tout homme soit juste, il ne s'ensuit pas que ce soit une fausseté de dire, que quelque homme est juste. D'où il s'ensuit, qu'il y a plusieurs rencontres où ces propositions subalternes sont toutes deux vraies, & d'autres où elles sont toutes deux fausses.

Je ne dis rien de la réduction des propositions opposées en un même sens, parce que tout cela est tout-à-fait inutile; & que les regles qu'on en donne, ne sont la plupart vraies qu'en latin.

C H A P I T R E V.

Des Propositions simples & composées. Qu'il y en a de simples qui paroissent composées & qui ne le sont pas, & qu'on peut appeller complexes. De celles qui sont complexes par le sujet ou par l'attribut.

NOus avons dit que toute proposition doit avoir au moins un sujet & un attribut; mais il ne s'ensuit pas de-là qu'elle ne puisse avoir plus d'un sujet & plus d'un attribut. Celles donc qui n'ont qu'un sujet & qu'un attribut s'appellent *simples*, & celles qui ont plus d'un sujet ou plus d'un attribut s'appellent *composées*; comme quand je dis: Les biens & les maux, la vie & la mort, la pauvreté & les richesses viennent du Seigneur; cet attribut, *venir du Seigneur*, est affirmé non d'un seul sujet, mais de plusieurs, savoir *des biens & des maux*, &c.

Mais avant que d'expliquer ces propositions composées, il faut remarquer qu'il y en a qui le paroissent, & qui sont néanmoins simples: car la simplicité d'une proposition se prend de l'unité du sujet & de l'attribut. Or il y a plusieurs propositions qui n'ont proprement qu'un sujet & qu'un attribut; mais dont le sujet ou l'attribut est un terme complexe, qui enferme d'autres propositions qu'on peut appeller incidentes, qui ne sont que partie du sujet ou de l'attribut, y étant jointes par le pronom relatif, *qui*, *lequel*, dont le propre est de joindre ensemble plusieurs propositions, en sorte qu'elles n'en composent toutes qu'une seule.

Ainsi quand Jesus Christ dit: *Celui qui fera la volonté de mon Pere qui est dans le ciel, entrera dans le royaume des cieux*; le sujet de cette proposition contient deux propositions, puisqu'il comprend deux verbes; mais comme ils sont joints par des *qui*, ils ne sont que partie du sujet:

au lieu que quand je dis, les biens & les maux viennent du Seigneur, VIII. C. L. il y a proprement deux sujets, parce que j'affirme également de l'un N^o. III. & de l'autre, qu'ils viennent de Dieu.

Et la raison de cela est, que les propositions jointes à d'autres par des *qui*, ou ne sont des propositions que fort imparfaitement, selon ce qui sera dit plus bas; ou ne sont pas tant considérées comme des propositions que l'on fasse alors, que comme des propositions qui ont été faites auparavant, & qu'alors on ne fait plus que concevoir, comme si c'étoient de simples idées. D'où vient qu'il est indifférent d'énoncer ces propositions incidentes par des noms adjectifs, ou par des participes sans verbes & sans *qui*; ou avec des verbes & des *qui*. Car c'est la même chose de dire: *Dieu invisible a créé le monde visible*, ou *Dieu qui est invisible a créé le monde qui est visible*: *Alexandre, le plus généreux de tous les Rois a vaincu Darius*, ou *Alexandre, qui a été le plus généreux de tous les Rois, a vaincu Darius*. Et dans l'un & dans l'autre, mon but principal n'est pas d'affirmer que Dieu soit invisible, ou qu'Alexandre ait été le plus généreux de tous les Rois; mais supposant l'un & l'autre comme affirmé auparavant, j'affirme de Dieu, conçu comme invisible, qu'il a créé le monde visible; & d'Alexandre, conçu comme le plus généreux de tous les Rois, qu'il a vaincu Darius.

Mais si je disois: *Alexandre a été le plus généreux de tous les Rois, & le vainqueur de Darius*, il est visible que j'affirmerois également d'Alexandre, & qu'il auroit été le plus généreux de tous les Rois, & qu'il auroit été le vainqueur de Darius. Et ainsi c'est avec raison qu'on appelle ces dernières sortes de propositions des propositions composées, au lieu qu'on peut appeller les autres des propositions complexes.

Il faut remarquer, que ces propositions complexes peuvent être de deux sortes. Car la complexion, pour parler ainsi, peut tomber ou sur la matière de la proposition, c'est-à-dire, sur le sujet, ou sur l'attribut, ou sur tous les deux; ou bien sur la forme seulement.

1^o. La complexion tombe sur le sujet quand le sujet est un terme complexe; comme dans cette proposition: *Tout homme qui ne craint rien est Roi: Rex est qui metuit nihil.*

*Beatus ille qui procul negotiis,
Ut prisca gens mortalium,
Paterna rura bobus exercet suis,
Solutus omni fœnore.*

VIII. C¹. Car le verbe *est* est sous-entendu dans cette dernière proposition, & N^o. III. *beatus* en est l'attribut, & tout le reste le sujet.

2^o. La complexion tombe sur l'attribut, lorsque l'attribut est un terme complexe; comme: *La piété est un bien qui rend l'homme heureux dans les plus grandes adversités.*

Sum pius Æneas famâ super æthera notus.

Mais il faut particulièrement remarquer ici, que toutes les propositions composées de verbes actifs & de leur régime, peuvent être appelées complexes, & qu'elles contiennent en quelque manière deux propositions. Si je dis, par exemple, Brutus a tué un tyran, cela veut dire que Brutus a tué quelqu'un, & que celui qu'il a tué étoit tyran. D'où vient que cette proposition peut être contredite en deux manières, ou en disant, Brutus n'a tué personne, ou en disant que celui qu'il a tué n'étoit pas tyran. Ce qu'il est très-important de remarquer, parce que lorsque ces sortes de propositions entrent en des arguments, quelquefois on n'en prouve qu'une partie en supposant l'autre; ce qui oblige souvent, pour réduire ces arguments dans la forme la plus naturelle, de changer l'actif en passif, afin que la partie qui est prouvée soit exprimée directement, comme nous remarquerons plus au long, quand nous traiterons des arguments composés de ces propositions complexes.

3^o. Quelquefois la complexion tombe sur le sujet & sur l'attribut, l'un & l'autre étant un terme complexe; comme dans cette proposition: *Les grands qui oppriment les pauvres, seront punis de Dieu, qui est le protecteur des opprimés:*

*Ille ego qui quondam gracili modulatus avenâ
Carmen, & egressus sylvis zicina coëgi
Ut quamvis avido parerent arva colono
Gratum opus agricolis: At nunc horrentia Martis
Arma, virumque cano, Trojæ qui primus ab oris,
Italiam fato profugus Lavinaque venit
Littora.*

Les trois premiers vers & la moitié du quatrième composent le sujet de cette proposition: & le reste en compose l'attribut, & l'affirmation est enfermée dans le verbe *cano*.

Voilà les trois manières selon lesquelles les propositions peuvent être complexes, quant à leur matière, c'est-à-dire quant à leur sujet & à leur attribut.

C H A P I T R E VI.

De la nature des propositions incidentes, qui font partie des propositions complexes.

MAis avant que de parler des propositions dont la complexion tombe sur la forme, c'est-à-dire, sur l'affirmation ou la négation, il y a plusieurs remarques importantes à faire sur la nature des propositions incidentes, qui font partie du sujet ou de l'attribut de celles qui sont complexes selon la matiere.

1°. On a déjà vu que ces propositions incidentes sont celles dont le sujet est le relatif *qui*, comme, *les hommes qui sont créés pour connoître & pour aimer Dieu*, ou *les hommes qui sont pieux*, ôtant le terme d'*hommes*, le reste est une proposition incidente.

Mais il se faut souvenir de ce qui a été dit dans le Chapitre VII de la premiere Partie, que les additions des termes complexes sont de deux fortes; les unes qu'on peut appeller de simples explications, qui est lorsque l'addition ne change rien dans l'idée du terme, parce que ce qu'on y ajoute lui convient généralement & dans toute son étendue; comme dans le premier exemple, *les hommes qui sont créés pour connoître & pour aimer Dieu*.

Les autres qui se peuvent appeller des déterminations, parce que ce qu'on ajoute à un terme ne convenant pas à ce terme dans toute son étendue, en restreint & en détermine la signification, comme dans le second exemple, *les hommes qui sont pieux*. Suivant cela on peut dire qu'il y a un *qui* explicatif, & un *qui* déterminatif.

Or quand le *qui* est explicatif, l'attribut de la proposition incidente est affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte, quoique ce ne soit qu'incidemment au regard de la proposition totale; de sorte qu'on peut substituer le sujet même au *qui*, comme on peut voir dans le premier exemple: *Les hommes qui ont été créés pour connoître & pour aimer Dieu*. Car on peut dire: *Les hommes ont été créés pour connoître & pour aimer Dieu*.

Mais quand le *qui* est déterminatif, l'attribut de la proposition incidente n'est point proprement affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte. Car si après avoir dit, *les hommes qui sont pieux sont charitables*; on vouloit substituer le mot d'*hommes* au *qui*; en disant, *les hommes sont pieux*, la proposition seroit fautive; parce que ce seroit affirmer le mot de pieux des hommes, comme hommes; mais en disant, *les hommes*

VIII. C I. *qui sont pieux sont charitables*, on n'affirme ni des hommes en général, ni N°. III. d'aucuns hommes en particulier, qu'ils soient pieux; mais l'esprit joignant ensemble l'idée de *pieux* avec celle d'*hommes*, & en faisant une idée totale, juge que l'attribut de *charitables* convient à cette idée totale. Et ainsi tout le jugement qui est exprimé dans la proposition incidente, est seulement celui par lequel notre esprit juge que l'idée de *pieux* n'est pas incompatible avec celle d'*homme*, & qu'ainsi il peut les considérer comme jointes ensemble, & examiner ensuite ce qui leur convient sous cette union.

Il y a souvent des termes qui sont doublement & triplement complexes, étant composés de plusieurs parties, dont chacune à part est complexe; & ainsi il s'y peut rencontrer diverses propositions incidentes & de diverse espèce, le *qui* de l'une étant déterminatif, & le *qui* de l'autre explicatif. C'est ce qu'on verra mieux par cet exemple: *La doctrine qui met le souverain bien dans la volupté du corps, qui a été enseignée par Epicure, est indigne d'un Philosophe*. Cette proposition a pour attribut, *indigne d'un Philosophe*, & tout le reste pour sujet; & ainsi ce sujet est un terme complexe, qui enferme deux propositions incidentes: la première est, *qui met le souverain bien dans la volupté du corps*: le *qui*, dans cette proposition incidente, est déterminatif; car il détermine le mot de doctrine, qui est général, à celle qui affirme que le souverain bien de l'homme est dans la volupté du corps: d'où vient qu'on ne pourroit sans absurdité substituer au *qui* le mot de doctrine, en disant; *la doctrine met le souverain bien dans la volupté du corps*. La seconde proposition incidente est, *qui a été enseignée par Epicure*, & le sujet auquel ce *qui* se rapporte, est tout le terme complexe, *la doctrine qui met le souverain bien dans la volupté du corps*, qui marque une doctrine singulière & individuelle, capable de divers accidents, comme d'être soutenue par diverses personnes, quoiqu'elle soit déterminée en elle-même à être toujours prise de la même sorte, au moins dans ce point précis, selon lequel on l'entend. Et c'est pourquoi le *qui* de la seconde proposition incidente, *qui a été enseignée par Epicure*, n'est point déterminatif, mais seulement explicatif; d'où vient qu'on peut substituer le sujet auquel ce *qui* se rapporte en la place du *qui*, en disant; *la doctrine qui met le souverain bien dans la volupté du corps, a été enseignée par Epicure*.

3°. La dernière remarque est, que, pour juger de la nature de ces propositions, & pour savoir si le *qui* est déterminatif ou explicatif, il faut souvent avoir plus d'égard au sens & à l'intention de celui qui parle, qu'à la seule expression,

Car il y a souvent des termes complexes qui paroissent incomplexes, VIII. CL. ou qui paroissent moins complexes qu'ils ne le sont en effet ; parce qu'une N°. III. partie de ce qu'ils enferment dans l'esprit de celui qui parle, est sous-entendu & non exprimé, selon ce qui a été dit dans le Chapitre VII de la première Partie, où l'on a fait voir qu'il n'y avoit rien de plus ordinaire dans les discours des hommes, que de marquer des choses singulieres par des noms communs ; parce que les circonstances du discours sont assez voir, qu'on joint à cette idée commune, qui répond à ce mot, une idée singuliere & distincte, qui le détermine à ne signifier qu'une seule & unique chose.

J'ai dit que cela se reconnoissoit d'ordinaire par les circonstances, comme dans la bouche des François, le mot de *Roi* signifie Louis XIV. Mais voici encore une regle qui peut servir à faire juger quand un terme commun demeure dans son idée générale, ou quand il est déterminé par une idée distincte & particuliere, quoique non exprimée.

Quand il y a une absurdité manifeste à lier un attribut avec un sujet demeurant dans son idée générale, on doit croire que celui qui fait cette proposition n'a pas laissé ce sujet dans son idée générale. Ainsi si j'entends dire à un homme : *Rex hoc mihi imperavit, le Roi m'a commandé telle chose*, je suis assuré qu'il n'a point laissé le mot de *Roi* dans son idée générale ; car le *Roi* en général ne fait point de commandement particulier.

Si un homme m'avoit dit : *La Gazette de Bruxelles du 14 de Janvier 1662 touchant ce qui se passe à Paris, est fausse*, je serois assuré qu'il auroit quelque chose dans l'esprit de plus que ce qui seroit signifié par ces termes ; parce que tout cela n'est point capable de faire juger si cette Gazette est vraie ou fausse, & qu'ainsi il faudroit qu'il eût conçu une nouvelle distincte & particuliere, laquelle il jugeât contraire à la vérité ; comme si cette Gazette avoit dit, que le *Roi a fait cent Chevaliers de l'Ordre du Saint-Esprit*.

De même dans les jugemens que l'on fait des opinions des Philosophes, quand on dit que la doctrine d'un tel Philosophe est fausse, sans exprimer distinctement quelle est cette doctrine ; comme que *la doctrine de Lucrece touchant la nature de notre ame est fausse*, il faut nécessairement que dans ces sortes de jugemens ceux qui les font conçoivent une opinion distincte & particuliere sous le mot général de doctrine d'un tel Philosophe, parce que la qualité de fausse ne peut pas convenir à une doctrine comme étant d'un tel Auteur ; mais seulement comme étant une telle opinion en particulier, contraire à la vérité. Et ainsi ces sortes de propositions se résolvent nécessairement en celles-ci : *Une telle opinion, qui a été enseignée par un tel Auteur, est fausse : L'opinion que notre ame*

VIII. C. I. soit composée d'atomes, qui a été enseignée par Lucrece, est fausse. De sorte
 N°. III. que ces jugements enferment toujours deux affirmations, lors même qu'elles ne sont pas distinctement exprimées : l'une principale qui regarde la vérité en elle-même, qui est, que c'est une grande erreur de vouloir que notre ame soit composée d'atomes : l'autre incidente, qui ne regarde qu'un point d'Histoire, qui est, que cette erreur a été enseignée par Lucrece.

C H A P I T R E VII.

De la fausseté qui se peut trouver dans les termes complexes, & dans les propositions incidentes.

CE que nous venons de dire peut servir à résoudre une question célèbre, qui est de savoir si la fausseté ne se peut trouver que dans les propositions, & s'il n'y en a point dans les idées & dans les simples termes ?

Je parle de la fausseté plutôt que de la vérité, parce qu'il y a une vérité qui est dans les choses par rapport à l'esprit de Dieu, soit que les hommes y pensent, ou n'y pensent pas ; mais il ne peut y avoir de fausseté que par rapport à l'esprit de l'homme, ou à quelque autre esprit sujet à erreur, qui juge fausement qu'une chose est ce qu'elle n'est pas.

On demande donc si cette fausseté ne se rencontre que dans les propositions, & dans les jugements ?

On répond ordinairement que non : ce qui est vrai en un sens ; mais cela n'empêche pas qu'il n'y ait quelquefois de la fausseté, non dans les idées simples, mais dans les termes complexes ; parce qu'il suffit pour cela qu'il y ait quelque jugement, & quelque affirmation ou expresse ou virtuelle.

C'est ce que nous verrons mieux en considérant en particulier les deux sortes de termes complexes : l'un dont le *qui* est explicatif : l'autre dont il est déterminatif.

Dans la première sorte de termes complexes, il ne faut pas s'étonner s'il peut y avoir de la fausseté ; parce que l'attribut de la proposition incidente est affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte : *Alexandre qui est fils de Philippe* ; j'affirme, quoi qu'incidemment, le fils de Philippe d'Alexandre, & par conséquent il y a en cela de la fausseté, si cela n'est pas.

Mais il faut remarquer deux ou trois choses importantes. 1°. Que la fausseté de la proposition incidente n'empêche pas pour l'ordinaire la vérité

vérité de la proposition principale : Par exemple , *Alexandre qui a été fils de Philippe* , a vaincu les Perses ; cette proposition doit passer pour vraie , quand Alexandre ne seroit pas fils de Philippe , parce que l'affirmation de la proposition principale ne tombe que sur Alexandre , & ce qu'on y a joint incidemment , quoique faux , n'empêche point qu'il ne soit vrai qu'Alexandre a vaincu les Perses. VIII. C. I. N°. III.

Que si néanmoins l'attribut de la proposition principale avoit rapport à la proposition incidente ; comme si je disois , *Alexandre fils de Philippe étoit petit-fils d'Amintas* , ce seroit alors seulement que la fausseté de la proposition incidente rendroit fausse la proposition principale.

2°. Les titres qui se donnent communément à certaines dignités , se peuvent donner à tous ceux qui possèdent cette dignité , quoique ce qui est signifié par ce titre ne leur convienne en aucune sorte. Ainsi parce qu'autrefois le titre de *Saint* , & de *très-Saint* se donnoit à tous les Evêques , on voit que les Evêques Catholiques , dans la Conférence de Carthage , ne faisoient point de difficulté de donner ce nom aux Evêques Donatistes , *Sanctissimus Petilianus dixit* , quoiqu'ils fussent bien qu'il ne pouvoit pas y avoir de véritable sainteté dans un Evêque schismatique. Nous voyons aussi que S. Paul dans les Actes , donne le titre de *très-bon* , ou *très-excellent* à Festus Gouverneur de Judée , parce que c'étoit le titre qu'on donnoit d'ordinaire à ces Gouverneurs.

3°. Il n'en est pas de même quand une personne est l'Auteur d'un titre qu'il donne à un autre , & qu'il le lui donne parlant de lui-même non selon l'opinion des autres , ou selon l'erreur populaire ; car on lui peut alors imputer avec raison la fausseté de ces propositions. Ainsi quand un homme dit : *Aristote qui est le Prince des Philosophes* , ou simplement , *le Prince des Philosophes* a cru que l'origine des nerfs étoit dans le cœur , on n'auroit pas droit de lui dire que cela est faux , parce qu'Aristote n'est pas le plus excellent des Philosophes ; car il suffit qu'il ait suivi en cela l'opinion commune , quoique fausse. Mais si un homme disoit : *M. Gassendi , qui est le plus habile des Philosophes , croit qu'il y a du vuide dans la nature* , on auroit sujet de disputer à cette personne la qualité qu'il voudroit donner à M. Gassendi , & de le rendre responsable de la fausseté qu'on pourroit prétendre se trouver dans cette proposition incidente. L'on peut donc être accusé de fausseté , en donnant à la même personne un titre qui ne lui convient pas , & n'en être pas accusé , en lui en donnant un autre qui lui convient encore moins dans la vérité. Par exemple , *le Pape Jean XII n'étoit ni saint , ni chaste , ni pieux* , comme Baronius le reconnoît ; & cependant ceux qui l'appelloient *très-Saint* ne pouvoient être repris de mensonge ; & ceux qui l'eussent ap-

VIII. C l. pellé *très-chaste* ou *très-pieux*, eussent été de fort grands menteurs, quoi-
N°. III. qu'ils ne l'eussent fait que par des propositions incidentes, comme s'ils eussent dit, *Jean XII, très-chaste Pontife, a ordonné telle chose.*

Voilà pour ce qui est des premières sortes de propositions incidentes, dont le *qui* est explicatif; quant aux autres dont le *qui* est déterminatif, comme, *Les hommes qui sont pieux, les Rois qui aiment leurs peuples*, il est certain que pour l'ordinaire elles ne sont pas susceptibles de fausseté; parce que l'attribut de la proposition incidente n'y est pas affirmé du sujet auquel le *qui* se rapporte. Car si on dit, par exemple, *que les Juges qui ne font jamais rien par prières & par faveur, sont dignes de louanges*, on ne dit pas pour cela qu'il y ait aucun Juge sur la terre qui soit dans cette perfection. Néanmoins je crois qu'il y a toujours dans ces propositions une affirmation tacite & virtuelle, non de la convenance actuelle de l'attribut au sujet auquel le *qui* se rapporte; mais de la convenance possible. Et si on se trompe en cela, je crois qu'on a raison de trouver qu'il y auroit de la fausseté dans ces propositions incidentes; comme si on disoit, *Les esprits qui sont quarrés, sont plus solides que ceux qui sont ronds*: l'idée de *quarré* & de *rond* étant incompatible avec l'idée d'*esprit*, pris pour le principe de la pensée, j'estime que ces propositions incidentes devroient passer pour fausses.

Et l'on peut même dire que c'est de-là que naissent la plupart de nos erreurs. Car ayant l'idée d'une chose, nous y joignons souvent une autre idée incompatible, quoique par erreur nous l'ayions crue compatible: ce qui fait que nous attribuons à cette même idée ce qui ne lui peut convenir.

Ainsi trouvant en nous-mêmes deux idées, celle de la substance qui pense, & celle de la substance étendue, il arrive souvent que lorsque nous considérons notre ame qui est la substance qui pense, nous y mêlons insensiblement quelque chose de l'idée de la substance étendue; comme quand nous nous imaginons qu'il faut que notre ame remplisse un lieu ainsi que le remplit un corps, & qu'elle ne seroit point, si elle n'étoit nulle part; qui sont des choses qui ne conviennent qu'au corps: & c'est de-là qu'est née l'erreur impie de ceux qui croient l'ame mortelle. On peut voir un excellent discours de S. Augustin sur ce sujet, dans le Livre dixième de la Trinité, où il montre qu'il n'y a rien de plus facile à connoître que la nature de notre ame; mais que ce qui brouille les hommes, est que la voulant connoître, ils ne se contentent pas de ce qu'ils en connoissent sans peine, qui est que c'est une substance qui pense, qui veut, qui doute, qui sait; mais ils joignent à ce qu'elle est ce qu'elle n'est pas; se la voulant imaginer sous quelques-uns de ces fantômes sous lesquels ils ont accoutumé de concevoir les choses corporelles,

Quand d'autre part nous considérons les corps, nous avons bien de la peine à nous empêcher d'y mêler quelque chose de l'idée de la substance qui pense : ce qui nous fait dire des corps pesants, qu'ils veulent aller au centre; des plantes, qu'elles cherchent les aliments qui leur sont propres; des crises d'une maladie, que c'est la nature qui s'est voulu décharger de ce qui lui nuisoit; & de mille autres choses, sur-tout dans nos corps, que la nature veut faire ceci ou cela, quoique nous soyons bien assurés que nous ne l'avons point voulu, n'y ayant pensé en aucune sorte, & qu'il soit ridicule de s'imaginer qu'il y ait en nous quelque autre chose que nous-mêmes qui connoisse ce qui nous est propre ou nuisible, qui cherche l'un & qui fuie l'autre.

Je crois que c'est encore à ce mélange d'idées incompatibles qu'on doit attribuer tous les murmures que les hommes font contre Dieu. Car il seroit impossible de murmurer contre Dieu, si on le concevoit véritablement selon ce qu'il est; tout-puissant, tout sage & tout bon. Mais les méchants le concevant comme tout puissant & comme le maître souverain de tout le monde, lui attribuent tous les malheurs qui leur arrivent; en quoi ils ont raison: & parce qu'en même temps ils le conçoivent cruel & injuste, ce qui est incompatible avec sa bonté, ils s'emportent contre lui, comme s'il avoit eu tort de leur envoyer les maux qu'ils souffrent.

C H A P I T R E V I I I .

Des Propositions complexes selon l'affirmation ou la négation; & d'une espece de ces sortes de propositions que les Philosophes appellent modales.

Outre les propositions dont le sujet ou l'attribut est un terme complexe, il y en a d'autres qui sont complexes, parce qu'il y a des termes ou des propositions incidentes qui ne regardent que la forme de la proposition, c'est-à-dire, l'affirmation ou la négation qui est exprimée par le verbe; comme si je dis: *je soutiens que la terre est ronde*; *je soutiens* n'est qu'une proposition incidente, qui doit faire partie de quelque chose dans la proposition principale; & cependant il est visible qu'elle ne fait partie ni du sujet ni de l'attribut: car cela n'y change rien du tout, & ils seroient conçus entièrement de la même sorte si je disois simplement, *la terre est ronde*. Et ainsi cela ne tombe que sur l'affirmation qui est exprimée en deux manieres: l'une à l'ordinaire par le verbe *est*: *la terre est ronde*, & l'autre plus expressement par le verbe *je soutiens*.

VIII. C L. C'est de même quand on dit : *Je nie ; il est vrai ; il n'est pas vrai ;* ou N°. III. qu'on ajoute dans une proposition ce qui en appuie la vérité, comme quand je dis : *Les raisons d'Astronomie nous contraignent que le soleil est beaucoup plus grand que la terre :* car cette première partie n'est que l'appui de l'affirmation.

Néanmoins il est important de remarquer qu'il y a de ces sortes de propositions qui sont ambiguës , & qui peuvent être prises différemment selon le dessein de celui qui les prononce ; comme si je dis : *Tous les Philosophes nous assurent que les choses pesantes tombent d'elles-mêmes en bas.* Si mon dessein est de montrer que les choses pesantes tombent d'elles-mêmes en bas , la première partie de cette proposition ne sera qu'incidente , & ne fera qu'appuyer l'affirmation de la dernière partie. Mais si au contraire je n'ai dessein que de rapporter cette opinion des Philosophes , sans que moi-même je l'approuve , alors la première partie sera la proposition principale , & la dernière sera seulement une partie de l'attribut : car ce que j'affirmerai ne sera pas que les choses pesantes tombent d'elles-mêmes ; mais seulement que tous les Philosophes l'assurent. Et il est aisé de voir que ces deux différentes manières de prendre cette même proposition , la changent tellement , que ce sont deux différentes propositions , & qui ont des sens tout différents. Mais il est souvent aisé de juger par la suite , auquel de ces deux sens on la prend. Car , par exemple , si après avoir fait cette proposition , j'ajoutois : *Or les pierres sont pesantes ; donc elles tombent en bas d'elles-mêmes* , il seroit visible que je l'aurois prise au premier sens , & que la première partie ne seroit qu'incidente. Mais si au contraire je conclusois ainsi : *Or cela est une erreur , & par conséquent il se peut faire qu'une erreur soit enseignée par tous les Philosophes* , il seroit manifeste que je l'aurois prise dans le second sens ; c'est-à-dire , que la première partie seroit la proposition principale , & que la seconde seroit partie seulement de l'attribut.

De ces propositions complexes , où la complexion tombe sur le verbe , & non sur le sujet ni sur l'attribut , les Philosophes ont particulièrement remarqué celles qu'ils ont appelées *modales* , parce que l'affirmation ou la négation y est modifiée par l'un de ces quatre modes , *possible , contingent , impossible , nécessaire*. Et parce que chaque mode peut être affirmé ou nié , comme , *il est impossible , il n'est pas impossible* , & en l'une & en l'autre façon être joint avec une proposition affirmative ou négative , que *la terre est ronde* , que *la terre n'est pas ronde* , chaque mode peut avoir quatre propositions , & les quatre-ensemble seize , qu'ils ont marquées par ces quatre mots : PURPUREA , ILIACE , AMABIMUS , EDENTULI , dont voici tout le mystère. Chaque syllabe marque un des quatre modes :

La premiere possible :
 La seconde contingente :
 La troisieme impossible :
 La quatrième nécessaire.

VIII. CL.
 N^o. III.

Et la voyelle qui se trouve dans chaque syllabe, qui est ou A, ou E, ou I, ou U, marque si le mode doit être affirmé ou nié, & si la proposition qu'ils appellent *dictum*, doit être affirmée ou niée, en cette maniere :

- A. L'affirmation du mode, & l'affirmation de la proposition.
- E. L'affirmation du mode, & la négation de la proposition.
- I. La négation du mode, & l'affirmation de la proposition.
- U. La négation du mode, & la négation de la proposition.

Ce seroit perdre le temps que d'en apporter des exemples, qui sont faciles à trouver. Il faut seulement observer que *PURPUREA* répond à l'A des propositions complexes : *ILIACE* à E : *AMABIMUS* à I : *EDENTULI* à U, & qu'ainsi si on veut que les exemples soient vrais, il faut, ayant pris un sujet, prendre pour *Purpurea* un attribut qui en puisse être universellement affirmé : pour *Iliace* qui en puisse être universellement nié ; pour *Amabimus* qui en puisse être affirmé particulièrement ; & pour *Edentuli* qui en puisse être nié particulièrement.

Mais quelque attribut qu'on prenne, il est toujours vrai que toutes les quatre propositions d'un même mot n'ont que le même sens, de sorte que l'une étant vraie, toutes les autres le sont aussi.

C H A P I T R E IX.

Des diverses sortes de Propositions composées.

Nous avons déjà dit que les propositions composées sont celles qui ont ou un double sujet, ou un double attribut. Or il y en a de deux sortes : les unes où la composition est expressément marquée & les autres où elle est plus cachée, & que les Logiciens pour cette raison appellent *exponibiles*, qui ont besoin d'être exposées ou expliquées.

On peut réduire celles de la premiere sorte à six especes : Les copulatives & les disjonctives : les conditionnelles & les causales : les relatives & les discrétives.

D E S C O P U L A T I V E S.

On appelle copulatives, celles qui enferment ou plusieurs sujets ou

VIII. C. L. plusieurs attributs joints par une conjonction affirmative ou négative ;
 N°. III. c'est-à-dire, *Et* ou *ni* : Car *ni* fait la même chose que *Et*, en ces sortes de propositions, [puisque le *ni* signifie *Et*, avec une négation qui tombe sur le verbe, & non sur l'union des deux mots qu'il joint ; comme si je dis, *que la science Et les richesses ne rendent pas un homme heureux*, j'unis autant la science aux richesses, en assurant de l'une & de l'autre, qu'elles ne rendent pas un homme heureux, que si je disois, *que la science & les richesses rendent un homme vain*.

On peut distinguer de trois sortes de ces propositions.

1°. Quand elles ont plusieurs sujets.

Mors Et vita in manibus lingua.

La mort & la vie sont en la puissance de la langue.

2°. Quand elles ont plusieurs attributs.

Auream quisquis mediocritatem

Diligit, tutus caret absoleti

Sordibus tecti, caret invidenda

Regibus aula.

Celui qui aime la médiocrité, qui est si estimable en toutes choses, n'est logé ni mal proprement ni superbement.

Sperat infaustis, metuit secundis

Alteram sortem, bene præparatum

Pectus.

Un esprit bien fait espere une bonne fortune dans la mauvaise, & en craint une mauvaise dans la bonne.

3°. Quand elles ont plusieurs sujets & plusieurs attributs.

Non domus Et fundus, non aris acervus Et auri,

Ægroto Domini deduxit corpore febres,

Non animo curas.

Ni les maisons, ni les terres, ni les plus grands amas d'or & d'argent ne peuvent ni chasser la fièvre du corps de celui qui les possède, ni délivrer son esprit d'inquiétude & de chagrin.]

La vérité de ces propositions dépend de la vérité de toutes les deux parties. Ainsi si je dis, la foi & la bonne vie sont nécessaires au salut ; cela est vrai, parce que l'un & l'autre y est nécessaire : mais si je disois, la bonne vie & les richesses sont nécessaires au salut, cette proposition seroit fautive, quoique la bonne vie y soit nécessaire, parce que les richesses n'y sont pas nécessaires.

Changé. [Les propositions qui sont considérées comme négatives & contradictoires à l'égard des copulatives, & de toutes les autres composées, ne sont pas toutes celles où il se rencontre des négations ; mais seulement

celles où la négation tombe sur la conjonction, ce qui se fait en diverses ^{VIII. CL.} manieres, comme en mettant le *non* à la tête de la proposition. *Non* ^{Nº. III.} *enim amas, & deseris*, dit S. Augustin; c'est-à-dire, il ne faut pas croire que vous aimiez une personne, & que vous l'abandonniez.

Car c'est encore en cette maniere qu'on rend une proposition contradictoire à la copulative, en niant expressément la conjonction; comme lorsqu'on dit, qu'il ne se peut pas faire, qu'une chose soit en même temps cela, & cela :

Qu'on ne peut pas être amoureux & sage,

Amare & sapere vix Deo conceditur :

Que l'amour & la majesté ne s'accordent point ensemble,

Non bene conveniunt, nec in una sede morantur

Majestas & amor.]

D I S J O N C T I V E S.

Les disjonctives sont de grand usage, & ce sont celles où entre la conjonction disjonctive *vel, ou*.

[L'amitié, ou trouve les amis égaux, ou les rend égaux :

Amicitia pares aut accipit, aut facit.

Une femme aime ou hait : il n'y a point de milieu :

Aut amat aut odit mulier, nihil est tertium.

Celui qui vit dans une entière solitude est une bête ou un Ange (dit Aristote.)

Les hommes ne se remuent que par l'intérêt ou par la crainte.

La terre tourne à lentour du soleil, ou le soleil à lentour de la terre.

Toute action faite avec jugement est bonne ou mauvaise.]

La vérité de ces propositions dépend de l'opposition nécessaire des parties, qui ne doivent point souffrir de milieu. [Mais comme il faut qu'elles n'en puissent souffrir du tout pour être nécessairement vraies, il suffit qu'elles n'en souffrent point ordinairement pour être considérées comme moralement vraies. C'est pourquoi il est absolument vrai qu'une action faite avec jugement est bonne ou mauvaise, les Théologiens faisant voir qu'il n'y en a point en particulier qui soit indifférente; mais quand on dit, que les hommes ne se remuent que par l'intérêt ou par la crainte, cela n'est pas vrai absolument, puisqu'il y en a quelques-uns qui ne se remuent ni par l'une ni par l'autre de ces passions; mais par la considération de leur devoir; & ainsi toute la vérité qui y peut être, est que ce sont les deux ressorts qui remuent la plupart des hommes.

Les propositions contradictoires aux disjonctives, sont celles où on nie

VIII. C. I la vérité de la disjonction : ce qu'on fait en latin , comme en toutes les autres propositions composées , en mettant la négation à la tête : *Non omnis actio est bona vel mala* : Et en françois : *Il n'est pas vrai que toute action soit bonne ou mauvaise.*]

C O N D I T I O N N E L L E S .

Les conditionnelles sont celles qui ont deux parties liées par la condition *si* , [dont la première , qui est celle où est la condition , s'appelle l'antécédent , & l'autre le conséquent : *si l'ame est spirituelle* , c'est l'antécédent ; *elle est immortelle* , c'est le conséquent.

Cette conséquence est quelquefois médiate , & quelquefois immédiate : elle n'est que médiate , quand il n'y a rien dans les termes de l'une & de l'autre partie qui les lie ensemble , comme si je dis :

Si la terre est immobile , le soleil tourne.

Si Dieu est juste , les méchants seront punis.

Ces conséquences sont fort bonnes ; mais elles ne sont pas immédiates , parce que les deux parties n'ayant pas de terme commun , elles ne se lient que par ce qu'on a dans l'esprit , & qui n'est pas exprimé : Que la terre & le soleil se trouvant sans cesse en des situations différentes l'une à l'égard de l'autre , il faut nécessairement , que si l'une est immobile , l'autre se remue.

Quand la conséquence est immédiate , il faut pour l'ordinaire ,

1°. Ou que les deux parties aient un même sujet :

Si la mort est un passage à une vie plus heureuse , Elle est désirable.

Si vous avez manqué à nourrir les pauvres , Vous les avez tués. Si non pavisti , occidisti.

2°. Ou qu'elles aient le même attribut :

Si toutes les épreuves de Dieu nous doivent être chères , Les maladies nous le doivent être.

3°. Ou que l'attribut de la première partie soit le sujet de la seconde :

Si la patience est une vertu , Il y a des vertus pénibles.

4°. Ou enfin que le sujet de la première partie soit l'attribut de la seconde , ce qui ne peut être que quand cette seconde partie est négative :

Si tous les vrais Chrétiens vivent selon l'Evangile , Il n'y a guere de vrais Chrétiens.]

On ne regarde pour la vérité de ces propositions que la vérité de la conséquence ; car quoique l'une & l'autre partie fût fautive , si néanmoins la conséquence de l'une à l'autre est bonne , la proposition en tant que conditionnelle est vraie ; comme , *Si la volonté de la créature est capable d'empêcher*

d'empêcher que la volonté absolue de Dieu ne s'accomplisse, Dieu n'est pas tout puissant. VIII. C. E.
N°. III.

Les propositions considérées comme négatives & contradictoires aux conditionnelles sont celles-là seulement, dans lesquelles la condition est niée; ce qui se fait en latin, en mettant une négation à la tête:

Non si miserum fortuna Sinonem

Finxit, vanum etiam mendacemque improba finget.

Mais en françois on exprime ces contradictoires par *quoique* & une négation:

Si vous mangez du fruit défendu, vous mourrez.

Quoique vous mangiez du fruit défendu, vous ne mourrez pas.

Ou bien par *Il n'est pas vrai.*

Il n'est pas vrai que si vous mangez du fruit défendu vous mourrez.

D. E S C A U S A L E S.

Les causales sont celles qui contiennent deux propositions liées par un mot de cause, *quia*, parce que, ou *ut*, afin que.

[*Malheur aux riches, parce qu'ils ont leur consolation en ce monde:*

Les méchants sont élevés, afin que tombant de plus haut, leur chute en soit plus grande:

Tolluntur in altum,

Ut lapsu graviore ruant.

Ils le peuvent, parce qu'ils croient le pouvoir,

Possunt quia posse videntur.

Un tel Prince a été malheureux, parce qu'il étoit né sous une telle constellation.

On peut aussi réduire à ces sortes de propositions, celles qu'on appelle *reduplicatives*.

L'homme en tant qu'homme est raisonnable;

Les Rois en tant que Rois ne dépendent que de Dieu seul.]

Il est nécessaire pour la vérité de ces propositions, que l'une des parties soit cause de l'autre: ce qui fait aussi qu'il faut que l'une & l'autre soit vraie; [car ce qui est faux n'est point cause, & n'a point de cause; mais l'une & l'autre partie peut être vraie, & la causale être fautive, parce qu'il suffit pour cela, que l'une des parties ne soit pas cause de l'autre: Ainsi un Prince peut avoir été malheureux, & être né sous une telle constellation, qu'il ne laisseroit pas d'être faux qu'il ait été malheureux pour être né sous cette constellation.]

Belles - Lettres. Tome XLI.

E e

VIII. C. I. C'est pourquoi c'est en cela proprement que consistent les contradi-
 N°. III. toires de ces propositions, quand on nie qu'une chose soit cause de l'autre : *Non ideo infelix, quia sub hoc natus fidere.*

L E S R E L A T I V E S.

Les relatives sont celles qui renferment quelque comparaison, & quel rapport :

Où est le trésor, là est le cœur :

Telle est la vie, telle est la mort :

[*Tanti es, quantum habebas.*

On est estimé dans le monde à proportion de son bien.]

La vérité dépend de la justesse du rapport : Et on les contredit en niant le rapport.

Il n'est pas vrai que telle est la vie, telle est la mort.

[Il n'est pas vrai qu'on soit estimé dans le monde à proportion de son bien.]

L E S D I S C R E T I V E S.

Ce sont celles où l'on fait des jugements différents, en marquant cette différence par les particules *sed* mais, *tamen* néanmoins, ou autres semblables, exprimées ou sous-entendues.

[*Fortuna opes auferre, non animum potest.*

La fortune peut ôter le bien ; mais elle ne peut ôter le cœur.

[*Et mihi res, non me rebus submittere conor.*

Je tâche de me mettre au dessus des choses, & non pas d'y être asservi.

Cælum non animum mutant qui trans mare currunt : Ceux qui passent les mers ne changent que de pays, & non pas d'esprit.]

La vérité de cette sorte de proposition dépend de la vérité de toutes les deux parties, & de la séparation qu'on y met. Car quoique les deux parties fussent vraies, une proposition de cette sorte seroit ridicule, s'il n'y avoit point entr'elles d'opposition ; comme si je disois :

Judas étoit un larron, & néanmoins il ne put souffrir que la Magdeleine répandît ses parfums sur Jesus Christ.

Il peut y avoir plusieurs contradictoires d'une proposition de cette sorte, comme si on disoit ;

Ce n'est pas des richesses, mais de la science que dépend le bonheur.

On peut contredire cette proposition en toutes ces manières.

Le bonheur dépend des richesses, & non pas de la science.

Le bonheur ne dépend ni des richesses, ni de la science.

Le bonheur dépend des richesses & de la science.

Ainsi l'on voit que les copulatives sont contradictoires des discretives ; car ces deux dernières propositions sont copulatives.

VIII. CL.
Nº. III.

C H A P I T R E X.

Des Propositions composées dans le sens.

IL y a d'autres propositions composées, dont la composition est plus cachée, & on les peut réduire à ces quatre sortes. 1º. Exclusives. 2º. Exceptives. 3º. Comparatives. 4º. Inceptives ou Désitives.

1º. D E S E X C L U S I V E S.

[On appelle exclusives celles qui marquent qu'un attribut convient à un sujet, & qu'il ne convient qu'à ce seul sujet ; ce qui est marquer qu'il ne convient pas à d'autres : d'où il s'ensuit qu'elles enferment deux jugements différents, & que par conséquent, elles sont composées dans le sens. C'est ce qu'on exprime par le mot *seul*, ou autre semblable. Ou en françois *il n'y a*. Il n'y a que Dieu seul aimable pour lui-même.

Deus solus fruendus, reliqua utenda.

C'est-à-dire, nous devons aimer Dieu pour lui-même, & n'aimer les autres choses que pour Dieu.

Quas dederis solas semper habebis opes. Les seules richesses qui vous demeureront toujours, seront celles que vous aurez données libéralement :

Nobilitas sola est atque unica virtus :

La vertu fait la noblesse, & toute autre chose ne rend point vraiment noble.

Hoc unum scio quod nihil scio, disoient les Académiciens.

Il est certain qu'il n'y a rien de certain, & il n'y a qu'obscurité & incertitude en toute autre chose.

Lucain, parlant des Druïdes, fait cette proposition disjonctive, composée de deux exclusives.

Solis nosse Deos, & cæli numina vobis,

Aut solis nescire datum est.

Ou vous connoissez les Dieux, quoique tous les autres les ignorent :

Ou vous les ignorez, quoique tous les autres les connoissent.

VIII. C. I. Ces propositions se contredisent en trois manieres. Car, 1°. on peut
N°. III. nier que ce qui est dit convenir à un seul sujet, lui convienne en aucune sorte.

2°. On peut soutenir que cela convient à autre chose.

3°. On peut soutenir l'un & l'autre.

Ainsi contre cette sentence, *la seule vertu est la vraie noblesse*, on peut dire :

1°. Que la vertu ne rend point noble.

2°. Que la naissance rend noble aussi-bien que la vertu.

3°. Que la naissance rend noble, & non la vertu.

Ainsi cette maxime des Académiciens : *Que cela est certain qu'il n'y a rien de certain*, étoit contredite différemment par les Dogmatiques, & par les Pyrrhoniens. Car les Dogmatiques la combattoient, en soutenant que cela étoit doublement faux ; parce qu'il y avoit beaucoup de choses que nous connoissons très-certainement, & qu'ainsi il n'étoit point vrai que nous fussions certains de ne rien savoir : Et les Pyrrhoniens disoient aussi que cela étoit faux, par une raison contraire, qui est que tout étoit tellement incertain, qu'il étoit même incertain s'il n'y avoit rien de certain.

C'est pourquoi il y a un défaut de jugement dans ce que dit Lucain des Druides, parce qu'il n'y a point de nécessité que les seuls Druides fussent dans la vérité au regard des Dieux, ou qu'eux seuls fussent dans l'erreur : car pouvant y avoir diverses erreurs touchant la nature de Dieu, il se pouvoit fort bien faire que, quoique les Druides eussent des pensées touchant la nature de Dieu différentes de celles des autres nations, ils ne fussent pas moins dans l'erreur que les autres nations.

Ce qui est ici de plus remarquable est, qu'il y a souvent de ces propositions qui sont exclusives dans le sens, quoique l'exclusion ne soit pas exprimée : ainsi ce vers de Virgile, où l'exclusion est marquée,

Una salus victis, nullam sperare salutem,

a été traduit heureusement par ce vers françois, dans lequel l'exclusion est sous-entendue.

Le salut des vaincus est de n'en point attendre.

Néanmoins il est bien plus ordinaire en latin qu'en François de sous-entendre les exclusions : de sorte qu'il y a souvent des passages qu'on ne peut traduire dans toute leur force, sans en faire des propositions exclusives, quoiqu'en latin l'exclusion n'y soit pas marquée.

Ainsi, II Cor. X. 17. *Qui gloriatur, in Domino gloriatur*, doit être traduit : Que celui qui se glorifie, ne se glorifie qu'au Seigneur.

Galat. VI. 8. *Quæ seminaverit homo, hæc & metet* : L'homme ne recueillera que ce qu'il aura semé.

Ephes. IV. 5. *Unus Dominus, una fides, unum Baptisma* : Il n'y a qu'un Seigneur, qu'une foi, qu'un Baptême. VIII. CL
N°. III.

Math. V. 46. *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis ?* Si vous n'aimez que ceux qui vous aiment, quelle récompense en mériterez-vous ?

Seneque dans la Troade : *Nullas habet spes Troja, si tales habet* : Si Troie n'a que cette espérance, elle n'en a point : comme s'il y avoit : *si tantum tales habet*.

2°. DES EXCEPTIVES.

[Les exceptives sont celles où on affirme une chose de tout un sujet, à l'exception de quelqu'un des inférieurs de ce sujet, à qui on fait entendre par quelque particule exceptive, que cela ne convient pas ; ce qui visiblement enferme deux jugements, & ainsi rend ces propositions composées dans le sens ; comme si je dis :

Toutes les sectes des anciens Philosophes, hormis celle des Platoniciens, n'ont point reconnu que Dieu fût sans corps.

Cela veut dire deux choses : La première, que les Philosophes anciens ont cru Dieu corporel. La seconde, que les Platoniciens ont cru le contraire.

Avarus nisi cum moritur, nihil rectè facit.

L'avare ne fait rien de bien, si ce n'est de mourir.

Et miser nemo, nisi comparatus.

Nul ne se croit misérable, qu'en se comparant à de plus heureux.

Nemo laeditur nisi à seipso.

Nous n'avons du mal que celui que nous nous faisons à nous-mêmes.

Excepté le Sage, disoient les Stoïciens, tous les hommes sont vraiment fous.

Ces propositions se contredisent de même que les exclusives.

1°. En soutenant que le Sage des Stoïciens étoit aussi fou que les autres hommes.

2°. En soutenant qu'il y en avoit d'autres que ce Sage qui n'étoient pas fous.

3°. En prétendant que ce Sage des Stoïciens étoit fou, & que d'autres hommes ne l'étoient pas.

Il faut remarquer que les propositions exclusives & les exceptives ne sont presque que la même chose exprimée un peu différemment : De sorte qu'il est toujours fort aisé de les changer réciproquement les unes aux autres : & ainsi nous voyons que cette exceptive de Terence,

VIII. C L. *Imperitus, nisi quod ipse facit, nil rectum putat,*
 N°. III. a été changée par Cornelius Gallus en cette exclusive,
Hoc tantum rectum quod facit ipse putat.

3°. D E S C O M P A R A T I V E S.

Les propositions où l'on compare enferment deux jugements, parce que ç'en sont deux, de dire qu'une chose est telle, & de dire qu'elle est telle plus ou moins qu'une autre: & ainsi ces sortes de propositions sont composées dans le sens.

Amicum perdere, est damnorum maximum.

La plus grande de toutes les pertes, est de perdre un ami.

———— *Ridiculum acri*

Fortius ac melius magnas plerumque secat res.

On fait souvent plus d'impression dans les affaires même les plus importantes par une raillerie agréable, que par les meilleures raisons.

Meliora sunt vulnera amici, quàm fraudulenta oscula inimici.

Les coups d'un ami valent mieux que les baisers trompeurs d'un ennemi.

On contredit ces propositions en plusieurs manières; comme cette maxime d'Epicure, *la douleur est le plus grand de tous les maux*, étoit contredite d'une sorte par les Stoïciens, & d'une autre par les Péripatéticiens: car les Péripatéticiens avouoient que la douleur étoit un mal; mais ils soutenoient que le vice & les autres dérèglements d'esprit étoient bien de plus grands maux: au lieu que les Stoïciens ne vouloient pas même reconnoître que la douleur fût un mal, bien loin d'avouer que ce fût le plus grand de tous les maux.

Mais on peut traiter ici une question, qui est, de savoir s'il est toujours nécessaire que dans ces propositions, le positif du comparatif convienne à tous les deux membres de la comparaison, & s'il faut, par exemple, supposer que deux choses soient bonnes, afin de pouvoir dire que l'une est meilleure que l'autre.

Il semble d'abord que cela devoit être ainsi; mais l'usage est au contraire, puisque nous voyons que l'Écriture se sert du mot de meilleur, non seulement en comparant deux biens ensemble: *Melior est sapientia quàm vires; & vir prudens quàm fortis*: la sagesse vaut mieux que la force, & l'homme prudent que l'homme vaillant:

Mais aussi en comparant un bien à un mal, *Melior est patiens arrogante*: un homme patient vaut mieux qu'un homme superbe.

Et même en comparant deux maux ensemble: *Melius est habitare cum dracone, quàm cum muliere litigiosa*: il vaut mieux demeurer avec un

dragon , qu'avec une femme querelleuse. Et dans l'Evangile : il vaut mieux VIII. C. L.
être jeté dans la mer une pierre au col , que de scandaliser le moindre N°. III.
des fideles.

La raison de cet usage est , qu'un plus grand bien est meilleur qu'un moindre , parce qu'il a plus de bonté qu'un moindre bien. Or par la même raison on peut dire , quoique moins proprement , qu'un bien est meilleur qu'un mal ; parce que ce qui a de la bonté , en a plus que ce qui n'en a point. Et on peut dire aussi qu'un moindre mal est meilleur qu'un plus grand mal ; parce que la diminution du mal tenant lieu de bien dans les maux , ce qui est moins mauvais a plus de cette sorte de bonté , que ce qui est plus mauvais.

Il faut donc éviter de s'embarrasser mal-à-propos , par la chaleur de la dispute , à chicaner sur ces façons de parler , comme fit un Grammairien Donatiste , nommé Cresconius , en écrivant contre S. Augustin : car ce Saint ayant dit que les Catholiques avoient plus de raison de reprocher aux Donatistes d'avoir livré les Livres Sacrés , que les Donatistes n'en avoient de le reprocher aux Catholiques. *Traditionem nos vobis probabilius objicimus* : Cresconius s'imagina avoir droit de conclure de ces paroles , que S. Augustin avouoit par-là , que les Donatistes avoient raison de le reprocher aux Catholiques. *Si enim vos probabilius* , disoit-il , *nos ergo probabiliter : Nam gradus iste quod ante positum est auget , non quod ante dictum est improbat*. Mais S. Augustin réfute premièrement cette vaine subtilité par des exemples de l'Ecriture , & entr'autres par ce passage de l'Épître aux Hébreux , où S. Paul ayant dit , que la terre qui ne porte que des épines étoit maudite , & ne devoit attendre que le feu , il ajoute : *Confidimus autem de vobis , fratres charissimi , meliora : Non quia* , dit ce Pere , *bona illa erant quæ supra dixerat , proferre spinas & tribulos , & ustionem mereri , sed magis quia mala erant , ut illis devitatis meliora eligerent & optarent , hoc est mala tantis bonis contraria*. Et il lui montre ensuite , par les plus célèbres Auteurs de son Art , combien sa conséquence étoit fautive , puisqu'on auroit pu de la même sorte reprocher à Virgile , d'avoir pris pour une bonne chose la violence d'une maladie , qui porte les hommes à se déchirer avec leurs propres dents , parce qu'il souhaite une meilleure fortune aux gens de bien.

Dii meliora piis , erroremque hostibus illum ;

Discissos nudis laniabant dentibus artus.

Quomodo ergo meliora piis , dit ce Pere , *quasi bona essent istis , ac non potius magna mala qui discissos nudis laniabant dentibus artus.*

Lorsqu'on dit qu'une chose a commencé ou cessé d'être telle, on fait deux jugements; l'un de ce qu'étoit cette chose avant le temps dont on parle: l'autre de ce qu'elle est depuis. Et ainsi ces propositions, dont les unes sont appellées inceptives, & les autres desitives, sont comprises dans le sens; & elles sont si semblables qu'il est plus à propos de n'en faire qu'une espece & de les traiter ensemble.

1°. *Les Juifs ont commencé depuis le retour de la captivité de Babylon à ne se plus servir de leurs caracteres anciens, qui sont ceux qu'on appelle maintenant Samaritains.*

2°. *La langue latine a cessé d'être vulgaire en Italie depuis cinq cents ans.*

3°. *Les Juifs n'ont commencé qu'au cinquieme siecle depuis Jesus Christ, à se servir de points pour marquer les voyelles.*

Ces propositions se contredisent selon l'un & l'autre rapport aux deux temps différents: ainsi il y en a qui contredisent cette dernière, en prétendant, quoique fausement, que les Juifs ont toujours eu l'usage des points, au moins pour les Livres Sacrés qui étoient gardés dans le Temple; & d'autres la contredisent en prétendant, au contraire, que l'usage des points est même plus nouveau que le cinquieme siecle.

R É F L E X I O N G É N É R A L E.

Quoique nous ayons montré que ces propositions exclusives, exceptives, &c. pouvoient être contredites en plusieurs manieres, il est vrai néanmoins, que quand on les nie simplement, sans s'expliquer davantage, la négation tombe naturellement sur l'exclusion, ou l'exception, ou la comparaison, ou le changement marqué par les mots de commencer & de cesser. C'est pourquoi si une personne croyoit qu'Epicure n'a pas mis le souverain bien dans la volupté du corps, & qu'on lui dit, *que le seul Epicure y a mis le souverain bien*; s'il le nioit simplement, sans ajouter autre chose, il ne satisferoit pas à sa pensée; parce qu'on auroit sujet de croire, sur cette simple négation, qu'il demeure d'accord qu'Epicure a mis en effet le souverain bien dans la volupté du corps; mais qu'il ne le croit pas seul de cet avis.

De même, si connoissant la probité d'un Juge, on me demandoit, *s'il ne vend plus la justice*, je ne pourrois pas répondre simplement par *non*, parce que le *non* signifieroit, qu'il ne la vend plus; mais laisseroit croire en même temps que je reconnois qu'il l'a autrefois vendue.

Et

Et c'est ce qui fait voir, qu'il y a des propositions auxquelles on seroit VIII. C. L. injuste de demander qu'on y répondit simplement par oui ou par non, N°. III. parce qu'enfermant deux sens, on n'y peut faire de réponse juste, qu'en s'expliquant sur l'un & sur l'autre.]

C H A P I T R E X I.

Observation pour reconnoître, dans quelques propositions exprimées d'une manière moins ordinaire, quel en est le sujet & quel en est l'attribut.

C'Est sans doute un défaut de la Logique ordinaire, qu'on n'accoutume point ceux qui l'apprennent, à reconnoître la nature des propositions ou des raisonnements, qu'en les attachant à l'ordre, & à l'arrangement dont on les forme dans les Ecoles, qui est souvent très-différent de celui dont on les forme dans le monde & dans les livres, soit d'éloquence, soit de morale, soit des autres sciences.

Ainsi on n'a presque point d'autre idée d'un sujet & d'un attribut, sinon, que l'un est le premier terme d'une proposition, & l'autre le dernier. Et de l'universalité ou particularité, sinon, qu'il y a dans l'une *omnis* ou *nullus*, tout ou nul, & dans l'autre, *aliquis*, quelque.

Cependant tout cela trompe très-souvent, & il est besoin de jugement pour discerner ces choses en plusieurs propositions. Commençons par le sujet & l'attribut.

L'unique & véritable règle est, de regarder par le sens ce dont on affirme, & ce qu'on affirme. Car le premier est toujours le sujet, & le dernier l'attribut, en quelque ordre qu'ils se trouvent.

Ainsi il n'y a rien de plus commun en latin que ces sortes de propositions : *Turpe est obsequi libidini* : Il est honteux d'être esclave de ses passions : où il est visible par le sens, que *turpe*, *honteux*, est ce qu'on affirme, & par conséquent l'attribut : Et *obsequi libidini*, être esclave de ses passions, ce dont on affirme ; c'est-à-dire, ce qu'on assure être honteux, par conséquent le sujet. De même dans S. Paul : *Est quæstus magnus pietas cum sufficientia*, le vrai ordre seroit, *pietas cum sufficientia est quæstus magnus*.

Et de même dans ces vers :

*Felix qui potuit rerum cognoscere causas,
Atque metus omnes, & inexorabile fatum
Subjecit pedibus strepitumque Acherontis avari.*

Felix est l'attribut, & le reste le sujet.

Belles - Lettres. Tome XLI.

F f.

VIII. C L. Le sujet & l'attribut sont souvent encore plus difficiles à reconnoître
 N°. III. dans les propositions complexes : & nous avons déjà vu qu'on ne peut quelquefois juger que par la suite du discours & l'intention d'un Auteur, quelle est la proposition principale, & quelle est l'incidente dans ces sortes de propositions.

Mais outre ce que nous avons dit, on peut encore remarquer, que, dans ces propositions complexes, où la première partie n'est que la proposition incidente, & la dernière est la principale, comme dans la majeure & la conclusion de ce raisonnement :

Dieu commande d'honorer les Rois :

Louis XIV est Roi.

Donc Dieu commande d'honorer Louis XIV.

Il faut souvent changer le verbe actif en passif, pour avoir le vrai sujet de cette proposition principale, comme dans cet exemple même. Car il est visible que raisonnant de la sorte, mon intention principale dans la majeure est d'affirmer quelque chose des Rois, dont je puisse conclure qu'il faut honorer Louis XIV : & ainsi ce que je dis du commandement de Dieu n'est proprement qu'une proposition incidente, qui confirme cette affirmation, *les Rois doivent être honorés : Reges sunt honorandi.* D'où il s'ensuit que *les Rois* est le sujet de la majeure, & *Louis XIV* le sujet de la conclusion, quoiqu'à ne considérer les choses que superficiellement, l'un & l'autre semble n'être qu'une partie de l'attribut.

Ce sont aussi des propositions fort ordinaires à notre langue : *C'est une folie que de s'arrêter à des flatteurs : C'est de la grêle qui tombe : C'est un Dieu qui nous a rachetés.* Or le sens doit faire encore juger que pour les remettre dans l'arrangement naturel, en plaçant le sujet avant l'attribut, il faudroit les exprimer ainsi : *S'arrêter à des flatteurs est une folie : Ce qui tombe est de la grêle : Celui qui nous a rachetés est Dieu.* Et cela est presque universel dans toutes les propositions qui commencent par *c'est*, où l'on trouve après un *qui* ou un *que*, d'avoir leur attribut au commencement, & le sujet à la fin. C'est assez d'en avoir averti une fois ; & tous ces exemples ne sont que pour faire voir qu'on en doit juger par le sens, & non par l'ordre des mots. Ce qui est un avis très-nécessaire pour ne se pas tromper, en prenant des syllogismes pour vicieux, qui sont en effet très-bons ; parce que, faute de discerner dans les propositions le sujet & l'attribut, on croit qu'ils sont contraires aux règles lorsqu'ils y sont très-conformes.

[C H A P I T R E X I I . (a)

Des Sujets confus , équivalents à deux sujets.

IL est important, pour mieux entendre la nature de ce qu'on appelle *sujet* dans les propositions, d'ajouter ici une remarque, qui a été faite dans des Ouvrages plus considérables que celui-ci, mais qui appartenant à la Logique peut trouver ici sa place.

Perpétui-
té de la
foi.

C'est que lorsque deux ou plusieurs choses, qui ont quelque ressemblance, se succèdent l'une à l'autre dans le même lieu, & principalement quand il n'y paroît pas de différence sensible, quoique les hommes les puissent distinguer en parlant métaphysiquement, ils ne les distinguent pas néanmoins dans leurs discours ordinaires, mais les réunissant sous une idée commune, qui n'en fait pas voir la différence, & qui ne marque que ce qu'ils ont de commun, ils en parlent comme si c'étoit une même chose.

C'est ainsi que, quoique nous changions d'air à tout moment, nous regardons néanmoins l'air qui nous environne comme étant toujours le même; & nous disons que de froid il est devenu chaud, comme si c'étoit le même; au lieu que souvent cet air que nous sentons froid n'est pas le même que celui que nous trouvions chaud.

Cette eau, disons-nous aussi, en parlant d'une rivière, étoit trouble il y a deux jours, & la voilà claire comme du crystal. Cependant combien s'en faut-il que ce ne soit la même eau! *In idem flumen bis non descendimus*, dit Seneque, *manet idem fluminis nomen, aqua transmissa est*.

Nous considérons le corps des animaux, & nous en parlons comme étant toujours le même, quoique nous ne soyons pas assurés qu'au bout de quelques années il reste aucune partie de la première matière qui le composoit: & non seulement nous en parlons comme d'un même corps sans y faire réflexion, mais nous le faisons aussi lorsque nous y faisons une réflexion expresse. Car le langage ordinaire permet de dire; le corps de cet animal étoit composé il y a dix ans de certaines parties de matière; & maintenant il est composé de parties toutes différentes. Il semble qu'il y ait de la contradiction dans ce discours: car si les parties sont toutes différentes, ce n'est donc pas le même corps. Il est vrai; mais on en parle néanmoins comme d'un même corps. Et ce qui rend ces propositions véritables, est que le même terme est pris pour différents sujets dans cette différente application.

(a) Ajouté dans la cinquième édition.

VIII. C L. Auguste disoit de la ville de Rome, qu'il l'avoit trouvée de brique, N°. III. & qu'il la laissoit de marbre. On dit de même d'une ville, d'une maison, d'une Eglise, qu'elle a été ruinée en un tel temps, & rétablie en un autre temps. Quelle est donc cette *Rome*, qui est tantôt de brique, & tantôt de marbre? Quelles sont ces villes, ces maisons, ces Eglises, qui sont ruinées en un temps, & rétablies en un autre? Cette *Rome* qui étoit de brique, étoit-elle la même que *Rome* de marbre? Non; mais l'esprit ne laisse pas de se former une certaine idée confuse de *Rome*, à qui il attribue ces deux qualités; d'être de brique en un temps, & de marbre en un autre. Et quand il en fait ensuite des propositions, & qu'il dit, par exemple, que *Rome* qui avoit été de brique devant Auguste, étoit de marbre quand il mourut; le mot de *Rome*, qui ne paroît qu'un sujet, en marque néanmoins deux réellement distincts, mais réunis sous une idée confuse de *Rome*, qui fait que l'esprit ne s'aperçoit pas de la distinction de ces sujets.

C'est par-là qu'on a éclairci, dans le livre dont on a emprunté cette remarque, l'embarras affecté que les Ministres se plaisent à trouver dans cette proposition, *ceci est mon corps*, que personne n'y trouvera en suivant les lumières du sens commun. Car comme on ne dira jamais que ce seroit une proposition fort embarrassée & fort difficile à entendre, que de dire d'une Eglise qui auroit été brûlée & rebâtie: Cette Eglise fut brûlée il y a dix ans, & elle a été rebâtie depuis un an. De même on ne sauroit dire raisonnablement, qu'il y ait aucune difficulté à entendre cette proposition: *Ceci, qui est du pain dans ce moment ici, est mon corps dans cet autre moment*. Il est vrai que ce n'est pas le même *ceci* dans ces différents moments, comme l'Eglise brûlée & l'Eglise rebâtie ne sont pas réellement la même Eglise. Mais l'esprit concevant & le pain & le corps de Jesus Christ, sous une idée commune d'objet présent, qu'il exprime par *ceci*, attribue à cet objet réellement double, & qui n'est un que d'une unité de confusion, d'être pain en un certain moment, & d'être le corps de Jesus Christ en un autre. De même qu'ayant formé, de cette Eglise brûlée & de cette Eglise rebâtie, une idée commune d'Eglise, il donne à cette idée confuse deux attributs qui ne peuvent convenir au même sujet.

Il s'en suit de-là qu'il n'y a aucune difficulté dans cette proposition; *Ceci est mon Corps*, prise au sens des Catholiques; puisqu'elle n'est que l'abrégé de cette autre proposition parfaitement claire: *Ceci, qui est pain dans ce moment ici, est mon Corps dans cet autre moment*; & que l'esprit supplée tout ce qui n'est pas exprimé. Car, comme nous avons remarqué à la fin du premier Livre, quand on se sert du pronom démon-

tratif *boc*, pour marquer quelque chose exposée aux sens, l'idée formée VIII. C. L. précisément par le pronom demeurant confuse, l'esprit y ajoute des N°. III. idées claires & distinctes, tirées des sens par forme de proposition incidente. Ainsi Jesus Christ prononçant le mot de *ceci*, l'esprit des Apôtres y ajoutoit, *qui est pain*: & comme il concevoit qu'il étoit pain dans ce moment-là, il y faisoit aussi cette addition du temps. Et ainsi le mot de *ceci* formoit cette idée, *ceci, qui est pain dans ce moment ici*. De même quand il dit que *c'étoit son corps*, ils conçurent que *ceci étoit son corps dans ce moment-là*. Ainsi l'expression, *ceci est mon corps*, forma en eux cette proposition totale: *Ceci, qui est pain dans ce moment-ci, est mon corps dans cet autre moment*: & cette expression étant claire, l'abrégé de la proposition, qui ne diminue rien de l'idée, l'est aussi.

Et quant à la difficulté proposée par les Ministres, qu'une même chose ne peut être pain & corps de Jesus Christ, comme elle regarde également la proposition étendue; *Ceci, qui est pain dans ce moment ici, est mon corps dans cet autre moment*, que la proposition abrégée, *Ceci est mon corps*, il est clair que ce ne peut être qu'une chicanerie frivole, pareille à celle qu'on pourroit alléguer contre ces propositions: Cette Eglise fut brûlée en un tel temps, & elle a été rétablie dans cet autre temps; & qu'elles se doivent toutes démêler par cette manière de concevoir plusieurs sujets distincts sous une même idée, qui fait que le même terme est tantôt pris pour un sujet, & tantôt pour un autre, sans que l'esprit s'aperçoive de ce passage d'un sujet à un autre.

Au reste, on ne prétend pas décider ici cette importante question, de quelle sorte on doit entendre ces paroles, *Ceci est mon corps*: si c'est dans un sens de figure, ou dans un sens de réalité. Car il ne suffit pas de prouver qu'une proposition se peut prendre dans un certain sens, il faut, de plus, prouver qu'elle s'y doit prendre. Mais comme il y a des Ministres qui par les principes d'une très-fausse Logique, soutiennent opiniâtrément que les paroles de Jesus Christ ne peuvent recevoir le sens catholique, il n'est point hors de propos d'avoir montré ici en abrégé, que le sens catholique n'a rien que de clair, de raisonnable, & de conforme au langage commun de tous les hommes. }



C H A P I T R E XIII.

Autres observations pour reconnoître si les propositions sont universelles ou particulières.

ON peut faire quelques observations semblables, & non moins nécessaires, touchant l'universalité & la particularité.

I. OBSERVATION. Il faut distinguer deux sortes d'universalité; l'une qu'on peut appeller Métaphysique, & l'autre Morale.

J'appelle universalité métaphysique, lorsqu'une universalité est parfaite & sans exception, comme, *tout homme est vivant*, cela ne reçoit point d'exception.

Et j'appelle universalité morale, celle qui reçoit quelque exception, parce que, dans les choses morales, on se contente que les choses soient telles ordinairement, *ut plurimum*; comme ce que S. Paul rapporte & approuve.

Cretenses semper mendaces, mala bestia, ventres pigri.

Ou ce que dit le même Apôtre: *Omnia quæ sua sunt querunt, non quæ Jesu Christi.*

Ou ce que dit Horace.

Omnibus hoc vitium est cantoribus, inter amicos

Ut nunquam inducant animum cantare rogati,

Injussi nunquam desistant.

Ou ce qu'on dit d'ordinaire :

Que toutes les femmes aiment à parler : Que tous les jeunes gens sont inconstants : Que tous les vieillards louent le temps passé.

Il suffit, dans toutes ces sortes de propositions, qu'ordinairement cela soit ainsi, & on ne doit pas aussi en conclure rien à la rigueur.

Car comme ces propositions ne sont pas tellement générales, qu'elles ne souffrent des exceptions, il se pourroit faire que la conclusion seroit fautive. Comme on n'auroit pas pu conclure de chaque Crétois en particulier, qu'il auroit été un menteur, & une méchante bête, quoique l'Apôtre approuve en général ce vers d'un de leurs Poëtes : *Les Crétois sont toujours menteurs, méchantes bêtes, grands mangeurs*; parce que quelques-uns de cette île pouvoient n'avoir pas les vices qui étoient communs aux autres.

Ainsi la modération qu'on doit garder dans ces propositions qui ne sont que moralement universelles, c'est, d'une part, de n'en tirer qu'avec

grand jugement des conclusions particulieres ; & , de l'autre , de ne les ^{VIII. C L.} contredire pas , ni ne les rejeter pas comme fausses , quoiqu'on puisse ^{Nº. III.} opposer des instances où elles n'ont pas de lieu ; mais de se contenter , si on les étendoit trop loin , de montrer qu'elles ne se doivent pas prendre si à la rigueur.

II. OBSERVATION. Il y a des propositions qui doivent passer pour métaphysiquement universelles , quoiqu'elles puissent recevoir des exceptions , lorsque , dans l'usage ordinaire , ces exceptions extraordinaires ne passent point pour devoir être comprises dans ces termes universels : comme si je dis : *Tous les hommes n'ont que deux bras* , cette proposition doit passer pour vraie dans l'usage ordinaire. Et ce seroit chicaner que d'opposer qu'il y a eu des monstres qui n'ont pas laissé d'être hommes , quoiqu'ils eussent quatre bras ; parce qu'on voit assez qu'on ne parle pas des monstres dans ces propositions générales , & qu'on veut dire seulement , que , dans l'ordre de la nature , les hommes n'ont que deux bras. On peut dire de même , que tous les hommes se servent des sons pour exprimer leurs pensées , mais que tous ne se servent pas de l'Ecriture. Et ce ne seroit pas une objection raisonnable , que d'opposer les muets pour trouver de la fausseté dans cette proposition ; parce qu'on voit assez , sans qu'on l'exprime , que cela ne se doit entendre que de ceux qui n'ont point d'empêchement naturel à se servir des sons , ou pour n'avoir pu les apprendre , comme ceux qui sont sourds ; ou pour ne les pouvoir former , comme les muets.

III. OBSERVATION. Il y a des propositions qui ne sont universelles que parce qu'elles se doivent entendre *de generibus singulorum* , & non pas *de singulis generum* , comme parlent les Philosophes : c'est-à-dire , de toutes les especes de quelque genre ; & non pas de tous les particuliers de ces especes. Ainsi l'on dit , que tous les animaux furent sauvés dans l'Arche de Noé , parce qu'il en fut sauvé quelques-uns de toutes les especes. Jesus Christ dit aussi des Pharisiens , qu'ils payoient la dîme de toutes les herbes , *decimatis omne olus* , non qu'ils payassent la dîme de toutes les herbes qui étoient dans le monde ; mais parce qu'il n'y avoit point de sortes d'herbes dont ils ne payassent la dîme. Ainsi S. Paul dit : *Sicut & ego per omnia omnibus placeo* : c'est-à-dire , qu'il s'accommodoit à toutes sortes de personnes , Juifs , Gentils , Chrétiens , quoiqu'il ne plût pas à ses persécuteurs qui étoient en si grand nombre. Ainsi l'on dit d'un homme , *qu'il a passé par toutes les charges* ; c'est-à-dire , par toute sorte de charges.

IV. OBSERVATION. Il y a des propositions qui ne sont universelles , que parce que le sujet doit être pris comme restreint par une partie de

VIII. C L. l'attribut : je dis par une partie , car il seroit ridicule qu'il fût resté.
 N°. III. par tout l'attribut ; comme qui prétendrait que cette proposition est vraie : *Tous les hommes sont justes* , parce qu'il l'entendrait en ce sens , que tous les hommes justes sont justes , ce qui seroit impertinent. Mais quand l'attribut est complexe , & a deux parties , comme dans cette proposition : *Tous les hommes sont justes par la grace de Jesus Christ* , c'est avec raison qu'on peut prétendre que le terme de *Justes* est sous-entendu dans le sujet , quoiqu'il n'y soit pas exprimé ; parce qu'il est assez clair que l'on veut dire seulement , que tous les hommes qui sont justes ne sont justes que par la grace de Jesus Christ. Et ainsi cette proposition est vraie en toute rigueur , quoiqu'elle paroisse fautive à ne considérer que ce qui est exprimé dans le sujet , y ayant tant d'hommes qui sont méchants & pécheurs , & qui , par conséquent , n'ont point été justifiés par la grace de Jesus Christ. Il y a un très-grand nombre de propositions dans l'Ecriture , qui doivent être prises en ce sens , & entr'autres ce que dit S. Paul ; *Comme tous meurent par Adam , ainsi tous seront vivifiés par Jesus Christ*. Car il est certain qu'une infinité de Payens qui sont morts dans leur infidélité , n'ont point été vivifiés par Jesus Christ , & qu'ils n'auront aucune part à la vie de la gloire , dont parle S. Paul en cet endroit. Et ainsi le sens de l'Apôtre est , que , comme tous ceux qui meurent , meurent par Adam ; tous ceux aussi qui sont vivifiés , sont vivifiés par Jesus Christ.

Il y a aussi beaucoup de propositions qui ne sont moralement universelles qu'en cette maniere ; comme quand on dit : *Les François sont bons soldats : Les Hollandois sont bons matelots : Les Flamands sont bons Peintres : Les Italiens sont bons Comédiens* ; cela veut dire que les François qui sont soldats , sont ordinairement bons soldats , & ainsi des autres.

V. OBSERVATION. Il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y a point d'autre marque de particularité que ces mots , *quidam* , *aliquis* , *quelque* , & semblables. Car , au contraire , il arrive assez rarement que l'on s'en serve , sur-tout dans notre langue.

Quand la particule *des* ou *de* est le pluriel de l'article *un* , selon la nouvelle remarque de la *Grammaire générale* , elle fait que les noms se prennent particulièrement ; au lieu que , pour l'ordinaire , ils se prennent généralement avec l'article *les*. C'est pourquoi il y a bien de la différence entre ces deux propositions : *Les Médecins croient maintenant qu'il est bon de boire pendant le chaud de la fièvre* , & , *Des Médecins croient maintenant que le sang ne se fait point dans le foie*. Car les *Médecins* , dans la première , marque le commun des Médecins d'aujourd'hui : & des *Médecins* , dans la seconde , marque seulement quelque Médecins particuliers.

Mais

Des Propositions qu'on donne aux signes le nom des choses.

Chap. IV.

Nous avons dit dans la première Partie, que des idées les unes avoient pour objet des choses, les autres des signes. Or ces idées de signes attachées à des mots venant à composer des propositions, il arrive une chose qu'il est important d'examiner en ce lieu, & qui appartient proprement à la Logique; c'est qu'on en affirme quelquefois les choses significées. Et il s'agit de savoir quand on a droit de le faire, principalement à l'égard des signes d'institution; car à l'égard des signes naturels, il n'y a pas de difficulté; parce que le rapport visible qu'il y a entre ces sortes de signes & les choses, marque clairement que quand on affirme du signe la chose significée, on veut dire, Non que ce signe soit réellement cette chose, mais qu'il l'est en signification & en figure. Et ainsi l'on dira sans préparation & sans façon d'un portrait de César, que c'est César, & d'une carte d'Italie, que c'est l'Italie.

Il n'est donc besoin d'examiner cette règle, qui permet d'affirmer les choses significées de leurs signes, qu'à l'égard des signes d'institution qui n'avertissent pas par un rapport visible du sens auquel on entend ces propositions: & c'est ce qui a donné lieu à bien des disputes.

Car il semble à quelques-uns que cela se puisse faire indifféremment, & qu'il fût possible pour montrer qu'une proposition est raisonnable en la prenant en un sens de figure & de signe, de dire qu'il est ordinaire de donner aux signes le nom de la chose significée. Et cependant cela n'est pas vrai: car il y a une infinité de propositions qui seroient extravagantes si l'on donnoit aux signes le nom des choses significées; ce que l'on ne fait jamais, parce qu'elles sont extravagantes. Ainsi un homme qui auroit établi dans son esprit que certaines choses en signifieroient d'autres, seroit ridicule; si sans en avoir averti personne, il prenoit la liberté de donner à ces signes de fantaisie le nom de ces choses, & disoit; par exemple, qu'une pierre est un cheval, & un âne un Roi de Perse; parce qu'il auroit établi ces signes dans son esprit. Ainsi la première règle qu'on doit suivre sur ce sujet, est qu'il n'est pas permis indifféremment de donner aux signes le nom des choses.

La seconde, qui est une suite de la première, est que la seule incom-

(a) Ajouté dans la cinquième édition.

patibilité évidente des termes n'est pas une raison suffisante pour conclure qu'une proposition ne se pouvant prendre proprement, se doit donc expliquer en un sens de signe. Autrement il n'y auroit point de ces propositions qui fussent extravagantes; & plus elles seroient impossibles dans le sens propre, plus on retomberoit facilement dans le sens de signe: ce qui n'est pas néanmoins. Car qui souffriroit que sans autre préparation, & en vertu seulement d'une destination secrète, on dit que la mer est le ciel, que la terre est la lune, qu'un arbre est un Roi? Qui ne voit qu'il n'y auroit point de voie plus courte pour s'acquérir la réputation de folie, que de prétendre introduire ce langage dans le monde? Il faut donc que celui à qui on parle soit préparé d'une certaine manière, afin qu'on ait droit de se servir de ces sortes de propositions; & il faut remarquer sur ces préparations qu'il y en a de certainement insuffisantes, & d'autres qui sont certainement suffisantes.

1°. Les rapports éloignés, qui ne paroissent point aux sens ni à la première vue de l'esprit, & qui ne se découvrent que par méditation, ne suffisent nullement pour donner d'abord aux signes le nom des choses signifiées. Car il n'y a point presque de choses entre lesquelles on ne puisse trouver de ces sortes de rapports: & il est clair que des rapports qu'on ne voit pas d'abord, ne suffisent point pour conduire au sens de figure.

2°. Il ne suffit pas, pour donner à un signe le nom de la chose signifiée dans le premier établissement qu'on en fait, de savoir que ceux à qui on parle le considèrent déjà comme signe d'une autre chose toute différente. On fait, par exemple, que le laurier est signe de la victoire, & l'olivier de la paix. Mais cette connoissance ne prépare nullement l'esprit à trouver bon qu'un homme à qui il plaira de rendre le laurier signe du Roi de la Chine, & l'olivier du Grand-Seigneur, dise sans façon en se promenant dans un jardin: Voyez ce laurier; c'est le Roi de la Chine: & cet olivier; c'est le Grand Turc.

3°. Toute préparation qui applique seulement l'esprit à attendre quelque chose de grand, sans le préparer à regarder en particulier une chose comme signe, ne suffit nullement pour donner droit d'attribuer à ce signe le nom de la chose signifiée dans la première institution. La raison en est claire; parce qu'il n'y a nulle conséquence directe & prochaine entre l'idée de grandeur, & l'idée de signe; & ainsi l'une ne conduit point à l'autre.

Mais c'est certainement une préparation suffisante pour donner aux signes le nom des choses, quand on voit dans l'esprit de ceux à qui on parle, que considérant certaines choses comme signes, ils sont en peine seulement de savoir ce qu'elles signifient.

VIII. C. L. N°. III. Ainsi Joseph a pu répondre à Pharaon, que les sept vaches grasses & les sept épis pleins qu'il avoit vus en songe, étoient sept années d'abondance; & les sept vaches maigres & les sept épis maigres, sept années de stérilité; parce qu'il voyoit que Pharaon n'étoit en peine que de cela, & qu'il lui faisoit intérieurement cette question: Qu'est-ce que ces vaches grasses & maigres, ces épis pleins & vuides sont en signification?

Ainsi Daniel répondit fort raisonnablement à Nabuchodonosor, qu'il étoit la tête d'or; parce qu'il lui avoit proposé le songe qu'il avoit eu d'une statue qui avoit la tête d'or, & qu'il lui en avoit demandé la signification.

Ainsi quand on a proposé une parabole, & qu'on vient à l'expliquer, ceux à qui on parle, considérant déjà tout ce qui la compose comme des signes, on a droit dans l'explication de chaque partie, de donner à chaque signe le nom de la chose signifiée.

Ainsi Dieu ayant fait voir au Prophète Ezéchiel en vision, *in spirit*, un champ plein de morts; & les Prophètes distinguant les visions des réalités, & étant accoutumés à les prendre pour des signes, Dieu lui parla fort intelligiblement en lui disant, que ces os étoient la maison d'Israël; c'est-à-dire, qu'ils la signifioient.

Voilà les préparations certaines; & comme on ne voit pas d'autres exemples où l'on contienne que l'on ait donné au signe le nom de la chose signifiée; que ceux où elles se trouvent, on en peut tirer cette maxime de sens commun: que l'on ne donne aux signes le nom des choses que lorsque l'on a droit de supposer qu'ils sont déjà regardés comme signes, & que l'on voit dans l'esprit des autres qu'ils sont en peine de savoir non ce qu'ils sont, mais ce qu'ils signifient.

Mais comme la plupart des règles morales ont des exceptions, on pourroit douter s'il n'en faudroit point faire une à celle-ci en un seul cas. C'est quand la chose signifiée est telle qu'elle exige en quelque sorte d'être marquée par un signe: de sorte que si-tôt que le nom de cette chose est prononcé, l'esprit conçoit incontinent, que le sujet auquel on la joint est destiné pour la désigner. Ainsi comme les alliances sont ordinairement marquées par des signes extérieurs, si l'on affirmoit le mot d'alliance de quelque chose extérieure, l'esprit pourroit être porté à conjecturer que l'on l'en affirmeroit comme de son signe; de sorte que quand il y auroit dans l'Ecriture, que la Circoncision est l'alliance, peut-être n'y auroit-il rien de surprenant; car l'alliance portée à l'idée du signe sur la chose à laquelle elle est jointe. Et ainsi comme celui qui écoute une proposition conçoit l'attribut & les qualités de l'attribut avant qu'il en fasse l'honneur avec le sujet, on peut supposer que celui qui entend cette proposition, la Circoncision

VIII. C. I. les nations du monde s'étant portées naturellement à les prendre au-
N^p. III. sens de réalité, & à en exclure le sens de figure. Car les Apôtres ne regardant pas le pain comme un signe, & n'étant point en peine de ce qu'il signifioit, Jesus Christ n'auroit pu donner aux signes le nom des choses, sans parler contre l'usage de tous les hommes, & sans les tromper. Ils pouvoient peut-être regarder ce qui se faisoit comme quelque chose de grand; mais cela ne suffit pas.

Je n'ai plus à remarquer sur le sujet des signes, auxquels l'on donne le nom des choses, sinon qu'il faut extrêmement distinguer entre les expressions où l'on se sert du nom de la chose pour marquer le signe; comme quand on appelle un tableau d'Alexandre du nom d'Alexandre; & celles dans lesquelles le signe étant marqué par son nom propre, ou par un pronom, on en affirme la chose signifiée. Car cette regle, qu'il faut que l'esprit de ceux à qui on parle regarde déjà le signe comme signe, & soit en peine de savoir de quoi il est signe, ne s'entend nullement du premier genre d'expressions, mais seulement du second où l'on affirme expressément du signe la chose signifiée. Car on ne se sert de ces expressions que pour apprendre à ceux à qui on parle ce que signifie ce signe: on ne le fait en cette maniere que lorsqu'ils sont suffisamment préparés à concevoir que le signe n'est la chose signifiée qu'en signification & en figure.]

C H A P I T R E XV.

De deux sortes de Propositions qui sont de grand usage dans les Sciences; la Division & la Définition. Et premièrement de la Division.

IL est nécessaire de dire quelque chose en particulier de deux sortes de propositions qui sont de grand usage dans les sciences; la Division & la Définition.

La division est le partage d'un tout en ce qu'il contient.

Mais comme il y a deux sortes de *tout*, il y a aussi de deux sortes de divisions. Il y a un tout composé de plusieurs parties réellement distinctes, appelé en latin *totum*, & dont les parties sont appelées *parties integrantes*. La division de ce tout s'appelle proprement *partition*. Comme quand on divise une maison en ses appartements, une ville en ses quartiers, un Royaume ou un Etat en ses Provinces, l'homme en corps & en ame, le corps en ses membres. La seule regle de cette division, est de faire des dénombrements bien exacts & auxquels il ne manque rien.

L'autre

L'autre *tout* est appelé en latin *omne*, & ses parties *parties subjectives*, VII. C. L. ou *inférieures*; parce que ce tout est un terme commun; & ses parties N°. III sont le sujet compris dans son étendue; comme le mot d'*animal* est un tout de cette nature; dont les inférieurs comme *homme & bête*, qui sont compris dans son étendue, sont des parties subjectives. Cette division retient proprement le nom de division, & on en peut remarquer de quatre sortes.

La première est, quand on divise le genre par ses espèces. *Toute substance est corps ou esprit : Tout animal est homme ou bête.*

La seconde est, quand on divise le genre par ses différences : *Tout animal est raisonnable ou privé de raison : Tout nombre est pair ou impair : Toute proposition est vraie ou fausse : Toute ligne est droite ou courbe.*

La troisième est, quand on divise un sujet commun par les accidents opposés dont il est capable, ou selon ses divers inférieurs, ou en divers temps; comme : *Tout astre est lumineux par soi-même, ou seulement par réflexion : Tout corps est en mouvement ou en repos : Tous les François sont nobles ou roturiers : Tout homme est sain ou malade : Tous les peuples se servent pour s'exprimer, ou de la parole seulement, ou de l'écriture outre la parole.*

La quatrième, d'un accident en ses divers sujets; comme la division des biens en ceux de l'esprit & du corps.

Les règles de la division sont : 1°. qu'elle soit entière; c'est-à-dire; que les membres de la division comprennent toute l'étendue du terme que l'on divise; comme *pair & impair* comprennent toute l'étendue du terme de *nombre*, n'y en ayant point qui ne soit pair ou impair. Il n'y a presque rien qui fasse faire tant de faux raisonnements, que le défaut d'attention à cette règle; & ce qui trompe est, qu'il y a souvent des termes qui paroissent tellement opposés qu'ils semblent ne point souffrir de milieu, qui ne laissent pas d'en avoir. Ainsi entre ignorant & savant, il y a une certaine médiocrité de suffisance qui tire un homme du rang des ignorants, & qui ne le met pas encore au rang des savants. Entre vicieux & vertueux, il y a aussi un certain état dont on peut dire ce que Tacite dit de Galba, *magis extra vitia quam cum virtutibus*: car il y a des gens qui n'ayant point de vices grossiers ne sont pas appelés vicieux, & qui ne faisant point de bien ne peuvent point être appelés vertueux, quoique devant Dieu ce soit un grand vice que de n'avoir point de vertu. Entre sain & malade, il y a l'état d'un homme indisposé ou convalescent. Entre le jour & la nuit il y a le crépuscule. Entre les vices opposés il y a le

VIII. C. L. milieu de la vertu , comme la piété entre l'impiété & la superstition. Et
 N°. III. quelquefois ce milieu est double ; comme entre l'avarice & la prodigalité, il y a la libéralité, & une épargne louable : entre la timidité qui craint tout, & la témérité qui ne craint rien, il y a la générosité qui ne s'étonne point des périls, & une précaution raisonnable, qui fait éviter ceux auxquels il n'est pas à propos de s'exposer.

La seconde regle, qui est une suite de la premiere, est que les membres de la division soient opposés : comme *pair*, *impair* ; *raisonnable*, *privé de raison*. Mais il faut remarquer ce qu'on a déjà dit dans la premiere Partie, qu'il n'est pas nécessaire que toutes les différences qui font ces membres opposés soient positives ; mais qu'il suffit que l'une le soit, & que l'autre soit le genre seul avec la négation de l'autre différence. Et c'est même par-là qu'on fait que les membres sont plus certainement opposés. Ainsi la différence de la bête d'avec l'homme n'est que la privation de la raison, qui n'est rien de positif : l'imparité, n'est que la négation de la divisibilité en deux parties égales. Le nombre premier n'a rien que n'ait le nombre composé, l'un & l'autre ayant l'unité pour mesure ; celui qu'on appelle premier n'étant différent du composé qu'en ce qu'il n'a point d'autre mesure que l'unité.

Néanmoins il faut avouer que c'est le meilleur d'exprimer les différences opposées par des termes positifs quand cela se peut, parce que cela fait mieux entendre la nature des membres de la division. C'est pourquoi la division de la substance en celle qui pense & celle qui est étendue, est beaucoup meilleure que la commune, en celle qui est matérielle, & celle qui est immatérielle ; ou bien, en celle qui est corporelle, & celle qui n'est pas corporelle ; parce que les mots *d'immatérielle* & *d'incorporelle* ne nous donnent qu'une idée fort imparfaite & fort confuse de ce qui se comprend beaucoup mieux par les mots de *substance* qui *pense*.

La troisième regle, qui est une suite de la seconde, est que l'un des membres ne soit pas tellement enfermé dans l'autre, que l'autre en puisse être affirmé, quoiqu'il puisse quelquefois y être enfermé en une autre maniere. Car la ligne est enfermée dans la surface comme le terme de la surface, & la surface dans le solide comme le terme du solide. Mais cela n'empêche pas que l'étendue ne se divise en ligne, surface & solide, parce qu'on ne peut pas dire que la ligne soit surface, ni la surface solide. On ne peut pas au contraire diviser le nombre en pair, impair & quarré ; parce que tout nombre quarré étant pair ou impair, il est enfermé dans les deux premiers membres.

On ne doit pas aussi diviser les opinions en vraies, fausses & probables ; parce que toute opinion probable est vraie ou fausse. Mais on peut

les diviser premièrement en vraies & en fausses; & puis diviser les unes & les autres en certaines & en probables. VIII. C.
N°. III.

Ramus & ses partisans se sont fort tourmentés, pour montrer que toutes les divisions ne doivent avoir que deux membres. Tant qu'on le peut faire commodément, c'est le meilleur : mais la clarté & la facilité étant ce qu'on doit le plus considérer dans les sciences, on ne doit point rejeter les divisions en trois membres, & plus encore quand elles sont plus naturelles, & qu'on auroit besoin de subdivisions forcées pour les faire toujours en deux membres. Car alors au lieu de soulager l'esprit, qui est le principal fruit de la division, on l'accable par un grand nombre de subdivisions, qu'il est bien plus difficile de retenir, que si tout d'un coup on avoit fait plus de membres à ce que l'on divise. Par exemple, n'est-il pas plus court, plus simple, & plus naturel de dire : *Toute étendue est ou ligne, ou surface, ou solide*, que de dire, comme Ramus, *magnitudo est linea, vel lineatum : Lineatum est superficies, vel solidum*.

Enfin on peut remarquer que c'est un égal défaut de ne faire pas assez & de faire trop de division : l'un n'éclaire pas assez l'esprit, & l'autre le dissipe trop. Crassot, qui est un Philosophe estimable entre les Interpretes d'Aristote, a nui à son Livre par le trop grand nombre de divisions. On retombe par-là dans la confusion que l'on prétend éviter. *Confusum est quidquid in pulverem sectum est*.

C H A P I T R E XVI.

De la Définition qu'on appelle Définition de chose.

Nous avons parlé fort au long dans la première Partie, des définitions de nom, & nous avons montré qu'il ne les falloit pas confondre avec les définitions des choses ; parce que les définitions des noms sont arbitraires ; au lieu que les définitions des choses ne dépendent point de nous, mais de ce qui est enfermé dans la véritable idée d'une chose ; & ne doivent point être prises pour principes, mais être considérées comme des propositions qui doivent souvent être confirmées par raison, & qui peuvent être combattues. Ce n'est donc que de cette dernière sorte de définition que nous parlons en ce lieu.

Il y en a de deux sortes : l'une plus exacte, qui retient le nom de définition ; l'autre moins exacte, qu'on appelle description.

La plus exacte est celle qui explique la nature d'une chose par ses

VHL. CL. attributs essentiels, dont ceux qui sont communs s'appellent *genre*, & N°. III. ceux qui sont propres, *différence*.

Ainsi on définit l'homme un animal raisonnable; l'esprit une substance qui pense; le corps une substance étendue; Dieu, l'Etre parfait. Il faut, autant que l'on peut, que ce qu'on met pour genre dans la définition soit le genre prochain du défini, & non pas seulement le genre éloigné.

On définit aussi quelquefois par les parties intégrantes; comme lorsqu'on dit que l'homme est une chose composée d'un esprit & d'un corps. Mais alors même il y a quelque chose qui tient lieu de genre comme le mot de chose composée, & le reste tient lieu de différence.

La définition moins exacte qu'on appelle description, est celle qui donne quelque connoissance d'une chose par les accidents qui lui sont propres, & qui la déterminent assez pour en donner quelque idée qui la discerne des autres.

C'est en cette manière qu'on décrit les herbes, les fruits, les animaux, par leur figure, par leur grandeur, par leur couleur, & autres semblables accidents. C'est de cette nature que sont les descriptions des Poètes & des Orateurs.

Il y a aussi des définitions ou descriptions qui se font par les causes, par la manière, par la forme, par la fin, &c. comme si on définit une horloge, une machine de fer composée de diverses roues, dont le mouvement réglé est propre à marquer les heures.

Il y a trois choses nécessaires à une bonne définition : qu'elle soit universelle, qu'elle soit propre, qu'elle soit claire.

1°. Il faut qu'une définition soit universelle; c'est-à-dire, qu'elle comprenne tout le défini. C'est pourquoi la définition commune du *temps*, que c'est *la mesure du mouvement*, n'est peut-être pas bonne; parce qu'il y a grande apparence que le temps ne mesure pas moins le repos que le mouvement : puisqu'on dit aussi-bien qu'une chose a été tant de temps en repos, comme on dit qu'elle s'est remuée pendant tant de temps : de sorte qu'il semble que le temps ne soit autre chose que la durée de la créature, en quelque état qu'elle soit.

2°. Il faut qu'une définition soit propre; c'est-à-dire, qu'elle ne convienne qu'au défini. C'est pourquoi la définition commune des éléments, *un corps simple corruptible*, ne semble pas bonne. Car les corps célestes n'étant pas moins simples que les éléments, par le propre aveu de ces Philosophes, on n'a aucune raison de croire qu'il ne se fasse pas dans les cieux des altérations semblables à celles qui se font sur la terre; puisque, sans parler des comètes, qu'on fait maintenant n'être point formées des exhalaisons de la terre, comme Aristote se l'étoit imaginé; on a dé-

ouvert des taches dans le soleil, qui s'y forment, & qui s'y dissipent de la même sorte que nos nuages, quoique ce soient de bien plus grands corps. VIII. C.
N. III.

3°. Il faut qu'une définition soit claire; c'est-à-dire, qu'elle nous serve à avoir une idée plus claire & plus distincte de la chose qu'on définit, & qu'elle nous en fasse, autant qu'il se peut, comprendre la nature, de sorte qu'elle nous puisse aider à rendre raison de ses principales propriétés. C'est ce qu'on doit principalement considérer dans les définitions, & c'est ce qui manque à une grande partie des définitions d'Aristote.

Car qui est celui qui a mieux compris la nature du mouvement par cette définition: *Actus entis in potentia, quatenus in potentia*; l'acte d'un être en puissance en tant qu'il est en puissance? L'idée que la nature nous en fournit n'est-elle pas cent fois plus claire que celle-là, & à qui servit-elle jamais pour expliquer aucune des propriétés du mouvement?

Les quatre célèbres définitions de ces quatre premières qualités, le sec, l'humide, le chaud, le froid, ne sont pas meilleures.

Le sec, dit-il, est ce qui est facilement retenu dans ses bornes, & difficilement dans celles d'un autre corps: *quod suo termino facile continetur, difficulter alieno*.

Et l'humide au contraire, ce qui est facilement retenu dans les bornes d'un autre corps, & difficilement dans les siennes: *quod suo termino difficulter continetur, facile alieno*.

Mais premièrement ces deux définitions conviennent mieux aux corps durs & aux corps liquides, qu'aux corps secs & aux corps humides. Car on dit qu'un air est sec, & qu'un autre air est humide, quoiqu'il soit toujours facilement retenu dans les bornes d'un autre corps, parce qu'il est toujours liquide. Et de plus, on ne voit pas comment Aristote a pu dire, que le feu, c'est-à-dire la flamme, étoit sèche selon cette définition, puisqu'elle s'accommode facilement aux bornes d'un autre corps; d'où vient aussi que Virgile appelle le feu liquide: *Et liquidi simul ignis*. Et c'est une vaine subtilité de dire avec Campanella, que le feu étant enflammé, *aut rumpit, aut rumpitur*; car ce n'est point à cause de sa prétendue sécheresse, mais parce que sa propre fumée l'étouffe s'il n'a de l'air. C'est pourquoi il s'accommodera fort bien aux bornes d'un autre corps, pourvu qu'il ait quelque ouverture par où il puisse chasser ce qui s'en exhale sans cesse.

Pour le chaud, il le définit, ce qui rassemble les corps semblables, & dissout les dissemblables: *Quod congregat homogenea, & disgregat heterogenea*.

Et le froid, ce qui rassemble les corps dissemblables, & dissout les

VIII. C. L. semblables: *Quod congregat heterogenea, & disgregat homogenea*. Cel
 N°. III. ce qui convient quelquefois au chaud & au froid, mais non pas tous
 jours; & ce qui de plus ne sert de rien à nous faire entendre la vraie
 cause, qui fait que nous appellons un corps chaud & un autre froid.
 De sorte que le Chancelier Bacon avoit raison de dire, que ces défini-
 tions étoient semblables à celles qu'on feroit d'un homme en le dé-
 nissant, *un animal qui fait des souliers, & qui laboure les vignes*. Le
 même Philosophe définit la nature: *Principium motus & quietis in eo in
 quo est*: Le principe du mouvement & du repos en ce en quoi elle est.
 Ce qui n'est fondé que sur une imagination qu'il a eue, que les corps
 naturels étoient en cela différents des corps artificiels, que les naturels
 avoient en eux le principe de leur mouvement, & que les artificiels ne
 l'avoient que dehors. Au lieu qu'il est évident & certain, que nul corps
 ne se peut donner le mouvement à soi-même, parce que la matière
 étant de soi-même indifférente au mouvement & au repos, ne peut être
 déterminée à l'un ou à l'autre que par une cause étrangère: ce qui ne
 pouvant aller à l'infini, il faut nécessairement que ce soit Dieu qui ait
 imprimé le mouvement dans la matière, & que ce soit lui qui l'y
 conserve.

La célèbre définition de l'ame paroît encore plus défectueuse: *Alas
 primus corporis naturalis organici potentia vitam habentis*. *L'acte premier
 du corps naturel organique, qui a la vie en puissance*. On ne fait ce qu'il
 a voulu définir. Car si c'est l'ame en tant qu'elle est commune aux
 hommes & aux bêtes, c'est une chimere qu'il a défini, n'y ayant rien
 de commun entre ces deux choses. 2°. Il a expliqué un terme obscur
 par quatre ou cinq plus obscurs. Et pour ne parler que du mot de
vie, l'idée qu'on a de la vie n'est pas moins confuse que celle qu'on a
 de l'ame, ces deux termes étant également ambigus & équivoques.

Voilà quelques règles de la division & de la définition. Mais quoi-
 qu'il n'y ait rien de plus important dans les sciences que de bien divi-
 ser & de bien définir, il n'est pas nécessaire d'en rien dire ici davan-
 tage, parce que cela dépend beaucoup plus de la connoissance de la
 matière que l'on traite, que des règles de la Logique.

CHAPITRE XVII. (a)

De la conversion des Propositions : où l'on explique plus à fond la nature de l'affirmation & de la négation, dont cette conversion dépend. Et premièrement de la nature de l'affirmation.

J'ai réservé jusques ici à parler de la conversion des propositions ; parce que de-là dépendent les fondemens de toute l'argumentation dont nous devons traiter dans la Partie suivante ; & ainsi il a été bon que cette matière ne fût pas éloignée de ce que nous avons à dire du raisonnement, quoique pour la bien traiter, il faille reprendre quelque chose de ce que nous avons dit de l'affirmation & de la négation, & expliquer à fond la nature de l'une & de l'autre.

Il est certain que nous ne saurions exprimer une proposition aux autres, que nous ne nous servions de deux idées : l'une pour le sujet, & l'autre pour l'attribut ; & d'un autre mot qui marque l'union que notre esprit y conçoit.

Cette union ne se peut mieux exprimer que par les paroles mêmes dont on se sert pour affirmer, en disant qu'une chose est une autre chose.

Et de-là il est clair que la nature de l'affirmation est d'unir & d'identifier, pour le dire ainsi, le sujet avec l'attribut ; puisque c'est ce qui est signifié par le mot *est*.

Et il s'ensuit aussi, qu'il est de la nature de l'affirmation, de mettre l'attribut dans tout ce qui est exprimé dans le sujet, selon l'étendue qu'il a dans la proposition ; comme quand je dis que *tout homme est animal*, je veux dire & je signifie, que tout ce qui est homme est aussi animal, & ainsi je conçois l'animal dans tous les hommes.

Que si je dis seulement que *quelque homme est juste*, je ne mets pas *juste* dans tous les hommes, mais seulement dans quelque homme.

Mais il faut pareillement considérer ici ce que nous avons déjà dit, qu'il faut distinguer dans les idées la compréhension de l'extension, & que la compréhension marque les attributs contenus dans une idée, & l'extension, les sujets qui contiennent cette idée.

Car il s'ensuit de-là, qu'une idée est toujours affirmée selon sa com-

(a) Les Chapitres suivans sont un peu difficiles à comprendre, & ne sont nécessaires que pour la spéculation. C'est pourquoi ceux qui ne voudront pas se fatiguer l'esprit à des choses peu utiles pour la pratique, les peuvent passer.

VII. C^{te}. N^o III. préhension; parce qu'en lui ôtant quelqu'un de ses attributs essentiels, on la détruit, & on l'anéantit entièrement, & ce n'est plus la même idée. Et par conséquent quand elle est affirmée, elle l'est toujours selon tout ce qu'elle comprend en soi. Ainsi, quand je dis qu'un rectangle est un parallélogramme, j'affirme du rectangle tout ce qui est compris dans l'idée du parallélogramme. Car s'il y avoit quelque partie de cette idée qui ne convînt pas au rectangle, il s'ensuivroit que l'idée entière ne lui conviendrait pas, mais seulement une partie. Et partant, le mot de parallélogramme, qui signifie l'idée totale, devoit être nié & non affirmé du rectangle. On verra que c'est le principe de tous les arguments affirmatifs. Et il s'ensuit au contraire, que l'idée de l'attribut n'est pas prise selon toute son extension, à moins que son extension ne fût pas plus grande que celle du sujet.

Car si je dis que tous les impudiques seront damnés, je ne dis pas qu'ils seront eux seuls tous les damnés; mais qu'ils seront du nombre des damnés.

Ainsi l'affirmation mettant l'idée de l'attribut dans le sujet, c'est proprement le sujet qui détermine l'extension de l'attribut dans la proposition affirmative, & l'identité qu'elle marque, regarde l'attribut comme resserré dans une étendue égale à celle du sujet, & non pas dans toute sa généralité; s'il en a une plus grande que le sujet. Car il est vrai que les lions sont tous animaux; c'est-à-dire, que chacun des lions enferme l'idée d'animal; mais il n'est pas vrai qu'ils soient tous les animaux.

J'ai dit que l'attribut n'est pas pris dans toute sa généralité; s'il en a une plus grande que le sujet. Car n'étant restreint que par le sujet; si le sujet est aussi général que cet attribut, il est clair qu'alors l'attribut d'embrassera dans toute sa généralité; puisqu'il en aura autant que le sujet, & que nous supposons que par la nature il n'en peut avoir davantage.

De-là on peut recueillir ces quatre Axiomes indubitables.

P R E M I E R A X I O M E.

L'attribut est mis dans le sujet par la proposition affirmative, selon toute l'extension que le sujet a dans la proposition. C'est-à-dire, que si le sujet est universel, l'attribut est conçu dans toute l'extension du sujet; & si le sujet est particulier, l'attribut n'est conçu que dans une partie de l'extension du sujet. Il y a des exemples ci-dessus.

SECOND AXIOME.

VIII. CL.
N°. III.

L'attribut d'une proposition affirmative est affirmé selon toute sa compréhension ; c'est-à-dire , selon tous ses attributs. La preuve en est ci-dessus.

TROISIEME AXIOME.

L'attribut d'une proposition affirmative n'est point affirmé selon toute son extension , si elle est de soi-même plus grande que celle du sujet. La preuve en est ci-dessus.

QUATRIEME AXIOME.

L'extension de l'attribut est resserrée par celle du sujet , en sorte qu'il ne signifie plus que la partie de son extension qui convient au sujet ; comme quand on dit que les hommes sont animaux , le mot d'animal ne signifie plus tous les animaux , mais seulement les animaux qui sont hommes.

CHAPITRE XVIII.

De la conversion des Propositions affirmatives.

ON appelle conversion d'une proposition , lorsqu'on change le sujet en attribut , & l'attribut en sujet , sans que la proposition cesse d'être vraie , si elle l'étoit auparavant ; ou plutôt en sorte qu'il s'ensuive nécessairement de la conversion qu'elle est vraie , supposé qu'elle le fût.

Or ce que nous venons de dire fera entendre facilement , comment cette conversion se doit faire. Car comme il est impossible qu'une chose soit jointe & unie à une autre , que cette autre ne soit jointe aussi à la première , & qu'il s'ensuit fort bien que si A est joint à B , B aussi est joint à A , il est clair qu'il est impossible que deux choses soient conçues comme identifiées , qui est la plus parfaite de toutes les unions , que cette union ne soit réciproque ; c'est-à-dire , que l'on ne puisse faire une affirmation mutuelle des deux termes unis en la manière qu'ils sont unis. Ce qui s'appelle conversion.

Ainsi comme dans les propositions particulières affirmatives ; par exemple , lorsqu'on dit , *quelque homme est juste* , le sujet & l'attribut sont tous deux particuliers , le sujet d'*homme* étant particulier par la marque

VIII. C L. de particularité que l'on y ajoute, & l'attribut *juste* l'étant aussi, pare N°. III. que son étendue étant resserrée par celle du sujet, il ne signifie que la seule justice qui est en quelque homme; il est évident que si quelque homme est identifié avec quelque juste, quelque juste aussi est identifié avec quelque homme; & qu'ainsi il n'y a qu'à changer simplement l'attribut en sujet, en gardant la même particularité, pour convertir ces sortes de propositions.

On ne peut pas dire la même chose des propositions universelles affirmatives, à cause que dans ces propositions il n'y a que le sujet qui soit universel; c'est-à-dire, qui soit pris selon toute son étendue, & que l'attribut au contraire est limité & restreint; & partant, lorsqu'on le rendra sujet par la conversion, il lui faudra garder sa même restriction, & y ajouter une marque qui le détermine, de peur que l'on ne le prenne généralement. Ainsi quand je dis que *l'homme est animal*, j'unis l'idée d'*homme* avec celle d'*animal*, restreinte & resserrée aux seuls hommes. Et partant, quand je voudrois envisager cette union comme par une autre face, & commençant par l'*animal*, en affirmant ensuite l'*homme*, il faut conserver à ce terme sa même restriction, & de peur que l'on ne s'y trompe, y ajouter quelque note de détermination.

De sorte que de ce que les propositions affirmatives ne se peuvent convertir qu'en particulières affirmatives, on ne doit pas conclure qu'elles se convertissent moins proprement que les autres; mais comme elles sont composées d'un sujet général & d'un attribut restreint, il est clair que lorsqu'on les convertit, en changeant l'attribut en sujet, elles doivent avoir un sujet restreint & resserré; c'est-à-dire, particulier.

De-là on doit tirer ces deux règles.

P R E M I E R E R È G L E.

Les propositions universelles affirmatives se peuvent convertir, en ajoutant une marque de particularité à l'attribut devenu sujet.

S E C O N D E R È G L E.

Les propositions particulières affirmatives se doivent convertir sans aucune addition ni changement; c'est-à-dire, en retenant pour l'attribut, devenu sujet, la marque de particularité qui étoit au premier sujet.

Mais il est aisé de voir que ces deux règles se peuvent réduire à une seule, qui les comprendra toutes deux.

L'attribut étant restreint par le sujet dans toutes les propositions affirma-

sois, si on le veut faire devenir sujet, il lui faut conserver sa restriction; VIII. C L.
 & par conséquent lui donner une marque de particularité, soit que le Nº. III.
 premier sujet fut universel, soit qu'il fut particulier.

Néanmoins il arrive assez souvent que des propositions universelles affirmatives se peuvent convertir en d'autres universelles. Mais c'est seulement lorsque l'attribut n'a pas de soi-même plus d'étendue que le sujet, comme lorsqu'on affirme la différence ou le propre de l'espece, ou la définition du défini. Car alors l'attribut n'étant point restreint, se peut prendre dans la conversion aussi généralement que se prenoit le sujet: *Tout homme est raisonnable. Tout raisonnable est homme.*

Mais ces conversions n'étant véritables qu'en des rencontres particulières, on ne les compte point pour de vraies conversions, qui doivent être certaines & infaillibles par la seule disposition des termes.

C H A P I T R E X I X .

De la nature des Propositions négatives.

LA nature d'une proposition négative ne se peut exprimer plus clairement, qu'en disant, que c'est concevoir qu'une chose n'est pas une autre.

Mais afin qu'une chose ne soit pas une autre, il n'est pas nécessaire qu'elle n'ait rien de commun avec elle, & il suffit qu'elle n'ait pas tout ce que l'autre a; comme il suffit, afin qu'une bête ne soit pas homme, qu'elle n'ait pas tout ce qu'a l'homme, & il n'est pas nécessaire qu'elle n'ait rien de ce qui est dans l'homme. Et de-là on peut tirer cet Axiome.

C I N Q U I E M E A X I O M E .

La proposition négative ne sépare pas du sujet toutes les parties contenues dans la compréhension de l'attribut: mais elle sépare seulement l'idée totale & entiere, composée de tous ces attributs unis.

Si je dis que la matiere n'est pas une substance qui pense, je ne dis pas pour cela qu'elle n'est pas substance; mais je dis qu'elle n'est pas substance *pensante*, qui est l'idée totale & entiere que je nie de la matiere.

Il en est tout au contraire de l'extension de l'idée. Car la proposition négative sépare du sujet l'idée de l'attribut selon toute son extension. Et la raison en est claire. Car être sujet d'une idée, & être contenu dans son extension, n'est autre chose qu'enfermer cette idée; & par consé-

VIII. C L. quant quand on dit, qu'une idée n'en enferme pas une autre, qui est e
N^o. III. qu'on appelle nier, on dit qu'elle n'est pas un des sujets de cette idée.

Ainsi, si je dis que l'homme n'est pas un être insensible, je veux dire qu'il n'est aucun des êtres insensibles, & par conséquent je les sépare tous de lui. Et de-là on peut tirer cet autre Axiome.

S I X I E M E A X I O M E.

L'attribut d'une proposition négative est toujours pris généralement. Ce qui se peut aussi exprimer ainsi plus distinctement : Tous les sujets d'une idée qui est niée d'une autre, sont aussi niés de cette autre idée ; c'est-à-dire, qu'une idée est toujours niée selon toute son extension. Si le triangle est nié des quarrés, tout ce qui est triangle sera nié du quarré. On exprime ordinairement dans l'Ecole cette règle en ces termes, qui ont le même sens : Si on nie le genre, on nie aussi l'espece. Car l'espece est un sujet du genre ; l'homme est un sujet d'animal, parce qu'il est contenu dans son extension.

Non seulement les propositions négatives séparent l'attribut du sujet selon toute l'extension de l'attribut ; mais elles séparent aussi cet attribut du sujet selon toute l'extension qu'a le sujet dans la proposition ; c'est-à-dire, qu'elle l'en sépare universellement, si le sujet est universel, & particulièrement, s'il est particulier. Si je dis que *nul vicieux n'est heureux*, je sépare toutes les personnes heureuses de toutes les personnes vicieuses. Si je dis que *quelque Docteur n'est pas docte*, je sépare docte de quelque Docteur : & de-là on doit tirer cet Axiome.

S E P T I E M E A X I O M E.

Tout attribut nié d'un sujet, est nié de tout ce qui est contenu dans l'étendue qu'a ce sujet dans la proposition.



T R O I S I E M E P A R T I E

D E

L A L O G I Q U E.

Du Raisonnement.

Cette Partie, que nous avons maintenant à traiter, qui comprend les regles du raisonnement, est estimée la plus importante de la Logique, & c'est presque l'unique qu'on y traite avec quelque soin. Mais il y a sujet de douter si elle est aussi utile qu'on se l'imagine. La plupart des erreurs des hommes, comme nous avons déjà dit ailleurs, viennent bien plus de ce qu'ils raisonnent sur de faux principes, que non pas de ce qu'ils raisonnent mal suivant leurs principes. Il arrive rarement qu'on se laisse tromper par des raisonnements qui ne soient faux que parce que la conséquence en est mal tirée : & ceux qui ne seroient pas capables d'en reconnoître la fausseté par la seule lumiere de la raison, ne le seroient pas ordinairement d'entendre les regles que l'on en donne, & encore moins de les appliquer. Néanmoins, quand on ne considéreroit ces regles que comme des vérités spéculatives, elles serviroient toujours à exercer l'esprit : & de plus on ne peut nier qu'elles n'aient quelque usage en quelques rencontres, & à l'égard de quelques personnes qui étant d'un naturel vif & pénétrant ne se laissent quelquefois tromper par de fausses conséquences, que faute d'attention ; à quoi la réflexion qu'ils feroient sur ces regles seroit capable de remédier. Quoi qu'il en soit, voilà ce qu'on en dit ordinairement, & quelque chose même de plus que ce qu'on en dit.

C H A P I T R E P R E M I E R.

De la Nature du raisonnement, & des diverses especes qu'il y en peut avoir.

LA nécessité du raisonnement n'est fondée que sur les bornes étroites de l'esprit humain, qui ayant à juger de la vérité ou de la fausseté d'une proposition, qu'alors on appelle *question*, ne le peut pas toujours faire

M. G. L. Il est vrai que l'on n'exprime pas toujours les deux prémisses, parce que souvent une seule suffit pour en faire concevoir deux à l'esprit. Et quand on n'exprime ainsi que deux propositions, cette sorte de raisonnement s'appelle *enthymème* ; qui est un véritable syllogisme dans l'esprit, parce qu'il supplée la proposition qui n'est pas exprimée ; mais qui est imparfait dans l'expression, & ne conclut qu'en vertu de cette proposition sous-entendue.

J'ai dit qu'il y avoit au moins trois propositions dans un raisonnement ; mais il y en pourroit avoir beaucoup davantage sans qu'il fût pour cela défectueux, pourvu qu'on garde toujours les règles. Car si après avoir consulté une troisième idée, pour savoir si un attribut convient ou ne convient pas à un sujet, & l'avoir comparée avec un des termes, je ne fais pas encore s'il convient ou ne convient pas au second terme, j'en pourrois choisir un quatrième pour m'en éclaircir, & un cinquième si celui-là ne suffit pas, jusqu'à ce que je vinssé à un terme qui liât l'attribut de la conclusion avec le sujet.

Si je doute, par exemple, *Si les avares sont misérables*, je pourrai considérer d'abord que les avares sont pleins de desirs & de passions. Si cela me donne pas lieu de conclure, *donc ils sont misérables*, j'examinerai ce que c'est que d'être pleins de desirs ; & je trouverai dans cette idée celle de manquer de beaucoup de choses que l'on desire, & la misère dans cette privation de ce que l'on desire ; ce qui me donnera lieu de former ce raisonnement : *Les avares sont pleins de desirs : Ceux qui sont pleins de desirs manquent de beaucoup de choses, parce qu'il est impossible qu'ils satisfassent tous leurs desirs : Ceux qui manquent de ce qu'ils desirant sont misérables ; donc les avares sont misérables.*

Ces sortes de raisonnements composés de plusieurs propositions, dont la seconde dépend de la première, & ainsi du reste, s'appellent *sortes* ; & ce sont ceux qui sont les plus ordinaires dans les Mathématiques. Mais parce que quand ils sont longs, l'esprit a plus de peine à les suivre, & que le nombre de trois propositions est assez proportionné avec l'étendue de notre esprit, on a pris plus de soin d'examiner les règles des bons & des mauvais syllogismes, c'est-à-dire, des arguments de trois propositions : ce qu'il est bon de suivre, parce que les règles qu'on en donne se peuvent facilement appliquer à tous les raisonnements composés de plusieurs propositions, d'autant qu'ils se peuvent tous réduire en syllogismes, s'ils sont bons.

C H A P I T R E II.

Division des Syllogismes en simples, & en conjonctifs; & des simples en complexes & en complexes.

Les syllogismes sont ou simples ou conjonctifs. Les *simples* sont ceux où le moyen n'est joint à la fois qu'à un des termes de la conclusion. Les *conjonctifs* sont ceux où il est joint à tous les deux. Ainsi cet argument est simple.

Tout bon Prince est aimé de ses sujets :

Tout Roi pieux est bon Prince :

Donc tout Roi pieux est aimé de ses sujets.

Parce que le moyen est joint séparément avec *Roi pieux* qui est le sujet de la conclusion, & avec *aimé de ses sujets* qui en est l'attribut. Mais celui-ci est conjonctif par une raison contraire :

Si un Etat électif est sujet aux divisions, il n'est pas de longue durée :

Or un Etat électif est sujet aux divisions :

Donc un Etat électif n'est pas de longue durée :

puisqu'*Etat électif*, qui est le sujet, & de *longue durée* qui est l'attribut, entrent dans la majeure.

Comme ces deux sortes de syllogismes ont leurs règles séparées, nous en traiterons séparément.

Les syllogismes simples, qui sont ceux où le moyen est joint séparément avec chacun des termes de la conclusion, sont encore de deux sortes.

Les uns, où chaque terme est joint tout entier avec le moyen; savoir avec l'attribut tout entier dans la majeure, & avec le sujet tout entier dans la mineure.

Les autres, où la conclusion étant complexe, c'est-à-dire, composée de termes complexes, on ne prend qu'une partie du sujet, ou une partie de l'attribut, pour joindre avec le moyen dans l'une des propositions; & on prend tout le reste qui n'est plus qu'un seul terme, pour joindre avec le moyen dans l'autre proposition. Comme dans cet argument :

La Loi divine oblige d'honorer les Rois :

Louis XIV est Roi :

Donc la Loi divine oblige d'honorer Louis XIV.

Nous appellerons les premières sortes d'arguments, *démêlés & complexes*, & les autres *impliqués ou complexes*; non que tous ceux où il y a des propositions complexes soient de ce dernier genre, mais parce

VIII. C. L. qu'il n'y en a point de ce dernier genre où il n'y ait des propositions
N°. III. complexes.

Or quoique les regles qu'on donne ordinairement pour les syllogismes simples, puissent avoir lieu dans tous les syllogismes complexes en les renversant, néanmoins parce que la force de la conclusion ne dépend point de ce renversement-là, nous n'appliquerons ici les regles des syllogismes simples qu'aux incomplexes, en réservant de traiter à part des syllogismes complexes.

C H A P I T R E III. (a)

Regles générales des syllogismes simples incomplexes.

Nous avons déjà vu dans les Chapitres précédents, qu'un syllogisme simple ne doit avoir que trois termes, les deux termes de la conclusion & un seul moyen, dont chacun étant répété deux fois, il s'en fait trois propositions : la majeure où entre le moyen & l'attribut de la conclusion appelé le grand terme ; la mineure où entre aussi le moyen & le sujet de la conclusion appelé le petit terme ; & la conclusion dont le petit terme est le sujet, & le grand terme l'attribut.

Mais parce qu'on ne peut pas tirer toutes sortes de conclusions de toutes sortes de prémisses, il y a des regles générales, qui font voir qu'une conclusion ne sauroit être bien tirée dans un syllogisme où elles ne sont pas observées. Et ces regles sont fondées sur les axiomes qui ont été établis dans la seconde Partie touchant la nature des propositions affirmatives & négatives, universelles & particulieres ; tels que sont ceux-ci, qu'on ne fera que proposer, ayant été prouvés ailleurs.

1°. Les propositions particulieres sont enfermées dans les générales de même nature, & non les générales dans les particulieres, I. dans A. & O. dans É. & non A. dans I. ni E. dans O.

2°. Le sujet d'une proposition, pris universellement ou particulièrement, est ce qui la rend universelle ou particuliere.

3°. L'attribut d'une proposition affirmative n'ayant jamais plus d'étendue que le sujet, est toujours considéré comme pris particulièrement ; parce que ce n'est que par accident s'il est quelquefois pris généralement.

(a) Ce Chapitre & les suivans, jusques au douzieme, sont de ceux dont il est parlé dans le Discours, qui contiennent des choses subtiles & nécessaires pour la spéculation de la Logique, mais qui sont de peu d'usage.

4°. L'attribut d'une proposition négative est toujours pris générale- VIII. C L,
ment. N°. III.

Ce sont principalement sur ces axiomes que sont fondées les règles générales des syllogismes, qu'on ne sauroit violer sans tomber en de faux raisonnements.

P R E M I E R E R E G L E.

Le moyen ne peut être pris deux fois particulièrement, mais il doit être pris au moins une fois universellement.

Car devant unir ou désunir les deux termes de la conclusion, il est clair qu'il ne le peut faire s'il est pris pour deux parties différentes d'un même tout; parce que ce ne sera pas peut-être la même partie qui sera unie ou désunie de ces deux termes. Or étant pris deux fois particulièrement, il peut être pris pour deux différentes parties du même tout; & par conséquent on n'en pourra rien conclure au moins nécessairement: ce qui suffit pour rendre un argument vicieux, puisqu'on n'appelle bon syllogisme, comme on vient de dire, que celui dont la conclusion ne peut être fautive, les prémisses étant vraies. Ainsi dans cet argument: *Quelque homme est saint: quelque homme est voleur: Donc quelque voleur est saint*, le mot d'homme étant pris pour diverses parties des hommes, ne peut unir voleur avec saint, parce que ce n'est pas le même homme qui est saint & qui est voleur.

On ne peut pas dire le même du sujet & de l'attribut de la conclusion. Car encore qu'ils soient pris deux fois particulièrement, on les peut néanmoins unir ensemble, en unissant un de ces termes au moyen dans toute l'étendue du moyen. Car il s'ensuit de-là fort bien que si ce moyen est uni dans quelqu'une de ses parties à quelque partie de l'autre terme, ce premier terme que nous avons dit être joint à tout le moyen, se trouvera joint aussi avec le terme auquel quelque partie du moyen est joint. S'il y a quelques François dans chaque maison de Paris, & qu'il y ait des Allemands en quelque maison de Paris, il y a des maisons où il y a tout ensemble un François & un Allemand.

Si quelques riches sont fots,

Et que tout riche soit honoré,

Il y a des fots honorés.

Car ces riches qui sont fots, sont aussi honorés, puisque tous les riches sont honorés, & par conséquent, dans ces riches fots & honorés les qualités de fot & d'honoré sont jointes ensemble.

Les termes de la conclusion ne peuvent point être pris plus universellement dans la conclusion que dans les prémisses.

C'est pourquoi lorsque l'un ou l'autre est pris universellement dans la conclusion, le raisonnement sera faux s'il est pris particulièrement dans les deux premières propositions.

La raison est, qu'on ne peut rien conclure du particulier au général (selon le premier axiome). Car de ce que quelque homme est noir, on ne peut pas conclure que tout homme est noir.

P R E M I E R C O R O L L A I R E.

Il doit toujours y avoir dans les prémisses un terme universel de plus que dans la conclusion. Car tout terme qui est général dans la conclusion le doit aussi être dans les prémisses. Et de plus, le moyen y doit être pris au moins une fois généralement.

S E C O N D C O R O L L A I R E.

Lorsque la conclusion est négative, il faut nécessairement que le grand terme soit pris généralement dans la majeure. Car il est pris généralement dans la conclusion négative (par le quatrième axiome) & par conséquent il doit aussi être pris généralement dans la majeure (par la deuxième règle).

T R O I S I E M E C O R O L L A I R E.

La majeure d'un argument, dont la conclusion est négative, ne peut jamais être une particulière affirmative. Car le sujet & l'attribut d'une proposition affirmative sont tous deux pris particulièrement (par le second & troisième axiome). Et ainsi le grand terme n'y seroit pris que particulièrement, contre le second Corollaire.

Q U A T R I E M E C O R O L L A I R E.

Le petit terme est toujours dans la conclusion comme dans les prémisses; c'est-à-dire, que comme il ne peut être que particulier dans la conclusion quand il est particulier dans les prémisses, il peut au contraire être toujours général dans la conclusion quand il l'est dans les

On ne peut prouver une conclusion négative par deux propositions affirmatives.

Car de ce que les deux termes de la conclusion sont unis avec un troisième, on ne peut pas prouver qu'ils soient désunis entr'eux.

C I N Q U I E M E R E G L E .

La conclusion suit toujours la plus faible partie; c'est-à-dire, que s'il y a une des deux propositions négatives, elle doit être négative; Et s'il y en a une particulière, elle doit être particulière.

La preuve en est, que s'il y a une proposition négative, le moyen est désuni de l'une des parties de la conclusion; & partant il est incapable de les unir: ce qui est nécessaire pour conclure affirmativement.

Et s'il y a une proposition particulière, la conclusion n'en peut être générale. Car si la conclusion est générale affirmative, le sujet étant universel, il doit être aussi universel dans la mineure; & par conséquent il en doit être le sujet, l'attribut n'étant jamais pris généralement dans les propositions affirmatives. Donc le moyen joint à ce sujet sera particulier dans la mineure. Donc il sera général dans la majeure; parce qu'autrement il seroit deux fois particulier. Donc il en sera le sujet, & par conséquent cette majeure sera aussi universelle. Et ainsi il ne peut y avoir de proposition particulière dans un argument affirmatif dont la conclusion est générale.

Cela est encore plus clair dans les conclusions universelles négatives. Car de-là il s'ensuit qu'il doit y avoir trois termes universels dans les deux prémisses, suivant le premier corollaire. Or comme il y doit avoir une proposition affirmative par la troisième règle, dont l'attribut est pris particulièrement, il s'ensuit que tous les autres trois termes sont pris universellement, & par conséquent les deux sujets des deux propositions, ce qui les rend universelles. Ce qu'il falloit démontrer.

S I X I E M E C O R O L L A I R E .

Ce qui conclut le général, conclut le particulier. Ce qui conclut A. conclut I. ce qui conclut E. conclut O. Mais ce qui conclut le particulier, ne conclut pas pour cela le général. C'est une suite de la règle précédente & du premier axiome. Mais il faut remarquer qu'il a plu aux hommes de ne considérer les espèces de syllogismes que selon la plus noble conclusion qui est la générale: de sorte qu'on ne compte point

pour une espece particuliere de syllogisme, celui où l'on ne conclut le particulier que parce qu'on ne peut aussi conclure le général. VIII C. I.
Nº. III.

C'est pourquoi il n'y a point de syllogisme où la majeure étant A, & la mineure E, la conclusion soit O. Car (par le cinquieme corollaire) la conclusion d'une mineure universelle négative peut toujours être générale. De sorte que si on ne la peut pas tirer générale, ce sera parce qu'on n'en pourra tirer aucune. Ainsi A. E. O. n'est jamais un syllogisme à part, mais seulement en tant qu'il peut être enfermé dans A. E. E.

SIXIEME REGLE.

De deux propositions particulieres il ne s'ensuit rien.

Car si elles sont toutes deux affirmatives, le moyen y sera pris deux fois particulièrement; soit qu'il soit sujet (par le second axiome) soit qu'il soit attribut (par le troisieme axiome). Or par la premiere regle on ne conclut rien par un syllogisme dont le moyen est pris deux fois particulièrement.

Et s'il y en avoit une négative, la conclusion l'étant aussi (par la regle précédente) il doit y avoir au moins deux termes universels dans les prémisses (suivant le second corollaire.) Donc il doit y avoir une proposition universelle dans ces deux prémisses, étant impossible de disposer en sorte trois termes en deux propositions où il doit y avoir deux termes pris universellement, que l'on ne fasse ou deux attributs négatifs, ce qui seroit contre la troisieme regle, ou quelqu'un des sujets universels, ce qui fait la proposition universelle.

C H A P I T R E IV.

Des figures & des modes des syllogismes en général. Qu'il ne peut y avoir que quatre figures.

Après l'établissement des regles générales, qui doivent être nécessairement observées dans tous les syllogismes simples, il reste à voir combien il peut y avoir de ces sortes de syllogismes.

On peut dire en général qu'il y en a autant de sortes qu'il peut y avoir de différentes manieres de disposer, en gardant ces regles, les trois propositions d'un syllogisme, & les trois termes dont elles sont composées.

La disposition des trois propositions selon leurs quatre différences A. E. I. O. s'appelle *mode*.

VHL CL. Et la disposition des trois termes, c'est-à-dire, du moyen avec les
 N^o. III. trois termes de la conclusion, s'appelle *figure*.

Où on peut compter combien il peut y avoir de modes concluants, à n'y considérer point les différentes figures selon lesquelles un même mode peut faire divers syllogismes. Car par la doctrine des combinaisons, quatre termes (comme sont A. E. I. O.) étant pris trois à trois, ne peuvent être différemment arrangés qu'en soixante-quatre manières. Mais de ces soixante-quatre diverses manières, ceux qui voudront prendre la peine de les considérer chacune à part, trouveront qu'il y en a.

Vingt-huit exclues par la troisième & la sixième règle; qu'on ne conclut rien de deux négatives & de deux particulières.

Dix-huit par la cinquième, que la conclusion suit la plus faible partie.

Six par la quatrième, qu'on ne peut conclure négativement de deux affirmatives.

Une; savoir, I. E. O, par le troisième corollaire des règles générales.

Une; savoir, A. E. O, par le sixième corollaire des règles générales.

Ce qui fait en tout cinquante-quatre. Et par conséquent il ne reste que dix modes concluants.

$$\begin{array}{lcl} \text{Quatre affirmatifs.} & \left\{ \begin{array}{l} \text{A. A. A.} \\ \text{A. I. I.} \\ \text{A. A. I.} \\ \text{I. A. I.} \end{array} \right. & \text{Six négatifs.} \left\{ \begin{array}{l} \text{E. A. E.} \\ \text{A. E. E.} \\ \text{E. A. O.} \\ \text{A. O. O.} \\ \text{O. A. O.} \\ \text{E. I. O.} \end{array} \right. \end{array}$$

Mais cela ne fait pas qu'il n'y ait que dix espèces de syllogismes; parce qu'un seul de ces modes en peut faire diverses espèces, selon l'autre manière d'où se prend la diversité des syllogismes, qui est la différente disposition des trois termes que nous avons déjà dit s'appeller *figure*.

Or pour cette disposition des trois termes, elle ne peut regarder que les deux premières propositions, parce que la conclusion est supposée avant qu'on fasse le syllogisme pour la prouver. Et ainsi le moyen ne se pouvant arranger qu'en quatre manières différentes avec les deux termes de la conclusion, il n'y a aussi que quatre figures possibles.

Car ou le moyen est *sujet en la majeure, & attribut en la mineure*. Ce qui fait la première *figure*.

Ou il est *attribut en la majeure & en la mineure*. Ce qui fait la seconde *figure*.

Ou il est *sujet en l'une & en l'autre*. Ce qui fait la troisième *figure*.

Ou il est *enfin attribut dans la majeure, & sujet en la mineure*. Ce qui peut faire une quatrième *figure*; étant certain que l'on peut conclure quelquefois

quelquefois nécessairement en cette manière, ce qui suffit pour faire un vrai syllogisme. On en verra des exemples ci-après. VIII. CL.
N°. III.

Néanmoins parce qu'on ne peut conclure de cette quatrième manière, qu'en une façon qui n'est nullement naturelle, & où l'esprit ne se porte jamais, Aristote & ceux qui l'ont suivi n'ont pas donné à cette manière de raisonner le nom de figure. Galien a soutenu le contraire : & il est clair que ce n'est qu'une dispute de mots, qui se doit décider en leur faisant dire de part & d'autre ce qu'ils entendent par le mot de figure.

Mais ceux-là se trompent sans doute qui prennent pour une quatrième figure, qu'ils accusent Aristote de n'avoir pas reconnue, les arguments de la première dont la majeure & la mineure sont transposées, comme lorsque l'on dit : *Tout corps est divisible : tout ce qui est divisible est imparfait. Donc tout corps est imparfait.* Je m'étonne que M. Gassendi soit tombé dans cette erreur : car il est ridicule de prendre pour la majeure d'un syllogisme la proposition qui se trouve la première, & pour mineure celle qui se trouve la seconde : si cela étoit, il faudroit prendre souvent la conclusion même pour la majeure ou la mineure d'un argument, puisque c'est assez souvent la première ou la seconde des trois propositions qui le composent, comme dans ces vers d'Horace la conclusion est la première, la mineure la seconde, & la majeure la troisième.

Qui melior servo, qui liberior sit avarus,

In triviis fixum cum se demittit ob assem,

Non video : nam qui cupiet, metuet quoque ; porro

Qui metuens vivit, liber mihi non erit unquam.

Car tout cela se réduit à cet argument :

Celui qui est dans de continuelles appréhensions n'est point libre :

Tout avare est dans de continuelles appréhensions :

Donc nul avare n'est libre.

Il ne faut donc point avoir égard au simple arrangement local des propositions, qui ne change rien dans l'esprit ; mais on doit prendre pour syllogismes de la première figure, tous ceux où le milieu est sujet dans la proposition où se trouve le grand terme (c'est-à-dire, l'attribut de la conclusion) & attribut dans celle où se trouve le petit terme (c'est-à-dire, le sujet de la conclusion). Et ainsi il ne reste pour quatrième figure que ceux au contraire où le milieu est attribut dans la majeure, & sujet dans la mineure. Et c'est ainsi que nous les appellerons, sans que personne le puisse trouver mauvais ; puisque nous avertissons par avance, que nous n'entendons par ce terme de figure, qu'une différente disposition du moyen.

C H A P I T R E V.

Regles, modes & fondements de la premiere figure.

LA premiere figure est donc, celle où le moyen est sujet dans la majeure, & attribut dans la mineure.

Cette figure n'a que deux regles.

P R E M I E R E R E G L E.

Il faut que la mineure soit affirmative.

Car si elle étoit négative, la majeure seroit affirmative par la troisieme regle générale, & la conclusion négative par la cinquieme. Donc le grand terme seroit pris universellement dans la conclusion, parce qu'elle seroit négative; & particulièrement dans la majeure, parce qu'il en est l'attribut dans cette figure; & qu'elle seroit affirmative, ce qui seroit contre la seconde regle, qui défend de conclure du particulier au général. Cette raison a lieu aussi dans la troisieme figure, où le grand terme est aussi attribut dans la majeure.

S E C O N D E R E G L E.

La majeure doit être universelle.

Car la mineure étant affirmative par la regle précédente, le moyen qui y est attribut y est pris particulièrement. Donc il doit être universel dans la majeure où il est sujet, ce qui la rend universelle: autrement il seroit pris deux fois particulièrement, contre la premiere regle générale.

*Démonstration.**Qu'il ne peut y avoir que quatre modes de la premiere figure.*

On a fait voir dans le Chapitre précédent, qu'il ne peut y avoir que dix modes concluants. Mais de ces dix modes A. E. E. & A. O. O. sont exclus par la premiere regle de cette figure, qui est que la mineure doit être affirmative.

I. A. I. & O. A. O. sont exclus par la seconde, qui est que la majeure doit être universelle.

A. A. I. & E. A. O. sont exclus par le quatrieme corollaire des regles générales. Car le petit terme étant sujet dans la mineure, elle ne peut être universelle que la conclusion ne le puisse être aussi.

Et par conséquent il ne reste que ces quatre modes.

VIII. C. L.
N°. III.

Deux affirmatifs { A. A. A.
A. I. I. Deux négatifs. { E. A. E.
E. I. O.

Ce qu'il falloit démontrer.

Ces quatre modes, pour être plus facilement retenus, ont été réduits à des mots artificiels, dont les trois syllabes marquent les trois propositions, & la voyelle de chaque syllabe marque quelle doit être cette proposition. De sorte que ces mots ont cela de très-commode dans l'Ecole, qu'on marque clairement par un seul mot une espece de syllogisme, que sans cela on ne pourroit faire entendre qu'avec beaucoup de discours.

BAR- *Quiconque laisse mourir de faim ceux qu'il doit nourrir, est homicide :*

BA- *Tous les riches qui ne donnent point l'aumône dans les nécessités publiques, laissent mourir de faim ceux qu'ils doivent nourrir :*

BA. *Donc ils sont homicides.*

CE- *Nul voleur impénitent ne doit s'attendre d'être sauvé :*

EA- *Tous ceux qui meurent après s'être enrichis du bien de l'Eglise, sans le vouloir restituer, sont des voleurs impénitents :*

RENT. *Donc nul d'eux ne doit s'attendre d'être sauvé.*

DA- *Tout ce qui sert au salut est avantageux :*

RI- *Il y a des afflictions qui servent au salut :*

I. *Donc il y a des afflictions qui sont avantageuses.*

FE- *Ce qui est suivi d'un juste repentir n'est jamais à souhaiter.*

RI- *Il y a des plaisirs qui sont suivis d'un juste repentir :*

O. *Donc il y a des plaisirs qui ne sont point à souhaiter.*

Fondement de la premiere figure.

Puisque dans cette figure le grand terme est affirmé ou nié du moyen pris universellement, & ce même moyen affirmé ensuite dans la mineure du petit terme, ou sujet de la conclusion, il est clair qu'elle n'est fondée que sur deux principes : l'un pour les modes affirmatifs, l'autre pour les modes négatifs.

Principe des modes affirmatifs.

Ce qui convient à une idée prise universellement, convient aussi à tout ce dont cette idée est affirmée, ou qui est sujet de cette idée, ou qui est compris dans l'extension de cette idée ; car ces expressions sont synonymes.

Ainsi l'idée d'animal convenant à tous les hommes, convient aussi à tous les Ethiopiens. Ce principe a été tellement éclairci dans le Chapitre où nous avons traité de la nature des propositions affirmatives, qu'il n'est pas nécessaire de l'éclaircir ici davantage. Il suffira d'avertir, qu'on

VIII. C. L. l'exprime ordinairement dans l'Ecole en cette maniere : *Quod convenit consequenti, convenit antecedenti*. Et que l'on entend par terme conséquent, une idée générale qui est affirmée d'une autre, & par antécédent, le sujet dont elle est affirmée ; parce qu'en effet l'attribut se tire par conséquent du sujet : s'il est homme, il est animal.

Principe des modes négatifs.

Ce qui est nié d'une idée prise universellement, est nié de tout ce dont cette idée est affirmée.

Arbre est nié de tous les animaux. Il est donc nié de tous les hommes, parce qu'ils sont animaux. On l'exprime ainsi dans l'Ecole : Quod negatur de consequenti, negatur de antecedenti. Ce que nous avons dit en traitant des propositions négatives, me dispense d'en parler ici davantage.

Il faut remarquer qu'il n'y a que la premiere figure qui conclue tout A. E. I. O.

Et qu'il n'y a qu'elle aussi qui conclue A. dont la raison est, qu'afin que la conclusion soit universelle affirmative, il faut que le petit terme soit pris généralement dans la mineure, & par conséquent qu'il en soit sujet, & que le moyen en soit l'attribut : d'où il arrive que le moyen y est pris particulièrement. Il faut donc qu'il soit pris généralement dans la majeure (par la premiere regle générale) & que par conséquent il en soit le sujet. Or c'est en cela que consiste la premiere figure, que le moyen y est sujet en la majeure, & attribut en la mineure.

C H A P I T R E VI.

Regles, modes & fondements de la seconde figure.

LA seconde figure est celle où le moyen est deux fois attribut. Et de-là il s'ensuit qu'afin qu'elle conclue nécessairement, il faut que l'on garde ces deux regles.

P R E M I E R E R E G L E

Il faut qu'il y ait une des deux premieres propositions négatives, & par conséquent que la conclusion le soit aussi par la sixieme regle générale.

Car si elles étoient toutes deux affirmatives, le moyen qui est toujours attribut, feroit pris deux fois particulièrement 'contre la premiere regle générale.

S E C O N D E R E G L E.

VIII CL.
N°. III.*Il faut que la majeure soit universelle :*

Car la conclusion étant négative, le grand terme ou l'attribut est pris universellement. Or ce même terme est sujet de la majeure : Donc il doit être universel, & par conséquent rendre la majeure universelle.

*Démonstration.**Qu'il ne peut y avoir que quatre modes dans la seconde figure.*

Des dix modes concluants, les quatre affirmatifs sont exclus par la première règle de cette figure, qui est que l'une des prémisses doit être négative.

O. A. O. est exclus par la seconde règle, qui est que la majeure doit être universelle.

E. A. O. est exclus pour la même raison qu'en la première figure ; parce que le petit terme est aussi sujet en la mineure.

Il ne reste donc de ces dix modes que ces quatre :

Deux généraux. $\left\{ \begin{array}{l} \text{E. A. E.} \\ \text{A. E. E.} \end{array} \right.$ Deux particuliers. $\left\{ \begin{array}{l} \text{E. I. O.} \\ \text{A. O. O.} \end{array} \right.$

Ce qu'il falloit démontrer.

On a compris ces quatre modes sous ces mots artificiels.

CE- *Nul menteur n'est croyable :*

SA- *Tout homme de bien est croyable :*

RE- *Donc nul homme de bien n'est menteur.*

CA- *Tous ceux qui sont à Jésus Christ crucifient leur chair :*

MES- *Tous ceux qui menent une vie molle & voluptueuse ne crucifient point leur chair :*

TRES- *Donc nul d'eux n'est à Jésus Christ.*

FES- *Nulle vertu n'est contraire à l'amour de la vérité :*

TI- *Il y a un amour de la paix qui est contraire à l'amour de la vérité :*

NO- *Donc il y a un amour de la paix qui n'est pas vertu.*

BA- *Toute vertu est accompagnée de discrétion :*

RO- *Il y a des zèles sans discrétion :*

CO- *Donc il y a des zèles qui ne sont pas vertu.*

Fondement de la seconde figure.

Il seroit facile de réduire toutes ces diverses sortes d'Arguments à un même principe par quelque détour ; mais il est plus avantageux d'en

VIII. C. L. réduire deux à un principe , & deux à un autre ; parce que la dépendance & la liaison qu'ils ont avec ces deux principes est plus claire & plus immédiate.

Premier Principe des Arguments en Cesare & Festino.

Le premier de ces principes est celui qui sert aussi de fondement aux Arguments négatifs de la première figure ; savoir : *Que ce qui est nié d'une idée universelle , est aussi nié de tout ce dont cette idée est affirmée ; c'est-à-dire , de tous les sujets de cette idée.* Car il est clair que les Arguments en Cesare & en Festino sont établis sur ce principe. Pour montrer , par exemple , que nul homme de bien n'est menteur , j'ai affirmé croyable de tout homme de bien , & j'ai nié menteur de tout homme croyable , en disant que nul menteur n'est croyable. Il est vrai que cette façon de nier est indirecte ; puisqu'au lieu de nier menteur de croyable , j'ai nié croyable de menteur. Mais comme les propositions négatives universelles se convertissent simplement , en niant l'attribut d'un sujet universel , on nie ce sujet universel de l'attribut.

Cela fait voir néanmoins que les Arguments en Cesare sont en quelque manière indirects , puisque ce qui doit être nié n'y est nié qu'indirectement ; mais comme cela n'empêche pas que l'esprit ne comprenne facilement & clairement la force de l'Argument , ils peuvent passer pour directs , entendant ce terme pour des Arguments clairs & naturels.

Cela fait voir aussi que ces deux modes , Cesare & Festino , ne sont différents des deux de la première figure , Celarent & Ferio , qu'en ce que la majeure en est renversée. Mais quoique l'on puisse dire que les modes négatifs de la première figure sont plus directs , il arrive néanmoins souvent que ces deux de la seconde figure qui y répondent sont plus naturels , & que l'esprit s'y porte plus facilement. Car , par exemple , dans celui que nous venons de proposer , quoique l'ordre direct de la négation demandât que l'on dit : Nul homme croyable n'est menteur , ce qui eût fait un Argument en Celarent , néanmoins notre esprit se porte plus naturellement à dire , que nul menteur n'est croyable.

Principe des Arguments en Camestres & Baroco.

Dans ces deux modes , le moyen est affirmé de l'attribut de la conclusion , & nié du sujet : ce qui fait voir qu'ils sont établis directement sur ce principe : *Tout ce qui est compris dans l'extension d'une idée universelle , ne convient à aucun des sujets dont on la nie ; l'attribut d'une*

proposition négative étant pris selon toute son extension, comme on l'a prouvé VIII. CL.
dans la seconde Partie. N°. III.

Vrai Chrétien est compris dans l'extension de charitable ; puisque tout vrai Chrétien est charitable. Charitable est nié d'impitoyable envers les pauvres. Donc vrai Chrétien est nié d'impitoyable envers les pauvres. Ce qui fait cet Argument :

Tout vrai Chrétien est charitable :

Nul impitoyable envers les pauvres n'est charitable :

Donc nul impitoyable envers les pauvres n'est vrai Chrétien.

C H A P I T R E VII.

Regles, modes, & fondements de la troisieme figure.

DAns la troisieme figure le moyen est deux fois sujet. D'où il s'ensuit :

P R E M I E R E R E G L E.

1°. Que la mineure en doit être affirmative.

Ce que nous avons déjà prouvé par la premiere regle de la premiere figure, parce que, dans l'une & dans l'autre, l'attribut de la conclusion est aussi attribut dans la majeure.

S E C O N D E R E G L E.

L'on n'y peut conclure que particulièrement.

Car la mineure étant toujours affirmative, le petit terme qui y est attribut est particulier. Donc il ne peut être universel dans la conclusion où il est sujet, parce que ce seroit conclure le général du particulier, contre la seconde regle générale.

Démonstration.

Qu'il ne peut y avoir que six modes dans la troisieme figure.

Des dix modes concluants, A. E. E. & A. O. O. sont exclus par la premiere regle de cette figure, qui est, que la mineure ne peut être négative.

A. A. A. & E. A. E. sont exclus par la seconde regle, qui est, que la conclusion n'y peut être générale.

VIII. CL. Il ne reste donc que six modes.
N°. III.

Trois affirmatifs. $\left\{ \begin{array}{l} A. A. I. \\ A. I. I. \\ I. A. I. \end{array} \right.$

Trois négatifs. $\left\{ \begin{array}{l} E. A. O. \\ E. I. O. \\ O. A. O. \end{array} \right.$

Ce qu'il falloit démontrer.

C'est ce qu'on réduit à ces six mots artificiels, quoique dans un autre ordre.

DA- *La divisibilité de la matiere à l'infini est incompréhensible :*

RA- *La divisibilité de la matiere à l'infini est très-certaine :*

TI- *Il y a donc des choses très-certaines qui sont incompréhensibles,*

FE- *Nul homme ne se peut quitter soi-même :*

LAP- *Tout homme est ennemi de soi-même :*

TON- *Il y a donc des ennemis que l'on ne sauroit quitter.*

DI- *Il y a des méchants dans les plus grandes fortunes :*

SA- *Tous les méchants sont misérables :*

MIS- *Il y a donc des misérables dans les plus grandes fortunes.*

DA- *Tout serviteur de Dieu est Roi :*

TI- *Il y a des serviteurs de Dieu qui sont pauvres ;*

SI- *Il y a donc des pauvres qui sont Rois.*

BO- *Il y a des coleres qui ne sont pas blâmables :*

CAR- *Toute colere est une passion :*

DO- *Donc il y a des passions qui ne sont pas blâmables.*

FE- *Nulle sottise n'est éloquente :*

RI- *Il y a des sottises en figure :*

SON- *Il y a des figures qui ne sont pas éloquentes.*

Fondement de la troisieme figure.

Les deux termes de la conclusion étant attribués dans les deux prémisses à un même terme, qui sert de moyen, on peut réduire les modes affirmatifs de cette figure à ce principe :

Principe des modes affirmatifs.

Lorsque deux termes se peuvent affirmer d'une même chose, ils se peuvent aussi affirmer l'un de l'autre, pris particulièrement.

Car étant unis ensemble dans cette chose, puisqu'ils lui conviennent, il s'ensuit qu'ils sont quelquefois unis ensemble ; & partant, que l'on les peut affirmer l'un de l'autre particulièrement. Mais afin qu'on soit assuré que deux termes aient été affirmés d'une même chose, qui est le moyen, il faut

il faut que ce moyen soit pris au moins une fois universellement; car VIII. C L.
N°. III. s'il étoit pris deux fois particulièrement, ce pourroit être deux diverses parties d'un terme commun qui ne feroient pas la même chose.

Principe des modes négatifs.

Lorsque de deux termes, l'un peut être nié & l'autre affirmé de la même chose, ils se peuvent nier particulièrement l'un de l'autre.

Car il est certain qu'ils ne sont pas toujours joints ensemble, puisqu'ils n'y sont pas joints dans cette chose. Donc on les peut nier quelquefois l'un de l'autre; c'est-à-dire, que l'on les peut nier l'un de l'autre pris particulièrement. Mais il faut, par la même raison, qu'afin que ce soit la même chose, le moyen soit pris au moins une fois universellement.

C H A P I T R E VIII.

Des modes de la quatrième figure.

LA quatrième figure est celle où le moyen est attribut dans la majeure, & sujet dans la mineure. Elle est si peu naturelle, qu'il est assez inutile d'en donner les règles. Les voilà néanmoins, afin qu'il ne manque rien à la démonstration de toutes les manières simples de raisonner.

P R E M I E R E R E G L E.

Quand la majeure est affirmative, la mineure est toujours universelle.

Car le moyen est pris particulièrement dans la majeure affirmative; parce qu'il en est l'attribut. Il faut donc (par la première règle générale) qu'il soit pris généralement dans la mineure, & que, par conséquent, il la rende universelle, parce qu'il en est le sujet.

S E C O N D E R E G L E.

Quand la mineure est affirmative, la conclusion est toujours particulière.

Car le petit terme est attribut dans la mineure. Et par conséquent il y est pris particulièrement, quand elle est affirmative; d'où il s'ensuit (par la seconde règle générale) qu'il doit être aussi particulier dans la conclusion: ce qui la rend particulière, parce qu'il en est le sujet.

Belles - Lettres. Tome XLI.

M m

Dans les modes négatifs la majeure doit être générale.

Car la conclusion étant négative, le grand terme y est pris généralement. Il faut donc (par la seconde regle générale) qu'il soit pris aussi généralement dans les prémisses. Or il est le sujet de la majeure aussi bien que dans la seconde figure : & par conséquent il faut aussi bien que dans la seconde figure, qu'étant pris généralement il rende la majeure générale.

Démonstration.

Qu'il ne peut y avoir que cinq modes dans la quatrième figure.

Des dix modes concluants, A. L. I. & A. O. O. sont exclus, par la première regle. A. A. A. & E. A. E. sont exclus par la seconde. O. A. O. par la troisième.

Il ne reste donc que ces cinq.

Deux affirmatifs. { A. A. I.
I. A. L

Trois négatifs. { A. E. E.
E. A. O.
E. I. O.

Ces cinq modes se peuvent renfermer dans ces mots artificiels.

BAR- Tous les miracles de la nature sont ordinaires :

BA- Tout ce qui est ordinaire ne nous frappe point :

BI. Donc il y a des choses qui ne nous frappent point, qui sont des miracles de la nature.

CA- Tous les maux de la vie sont des maux passagers :

LEN- Tous les maux passagers ne sont point à craindre :

TES. Donc nul des maux qui sont à craindre n'est un mal de cette vie.

DI- Quelque fou dit vrai :

BA- Quiconque dit vrai mérite d'être suivi :

TIS. Donc il y en a qui méritent d'être suivis, qui ne laissent pas d'être fous.

FES- Nulle vertu n'est une qualité naturelle :

PA- Toute qualité naturelle a Dieu pour premier Auteur :

MO. Donc il y a des qualités qui ont Dieu pour Auteur, qui ne sont pas des vertus.

FRE- Nul malheureux n'est content :

SI- Il y a des personnes contentes qui sont pauvres :

SOM. Il y a donc des pauvres qui ne sont pas malheureux.

Il est bon d'avertir, que l'on exprime ordinairement ces cinq modes en cette façon : *Baralipson*, *Celantes*, *Dabitis*, *Fapesmo*, *Frisefomorum* ; ce qui est venu de ce qu'Aristote, n'ayant pas fait une figure séparée de

ces modes, on ne les a regardés que comme des modes indirects de la premiere figure, parce qu'on a prétendu que la conclusion en étoit renversée, & que l'attribut en étoit le véritable sujet. C'est pourquoi ceux qui ont suivi cette opinion, ont mis pour premiere proposition celle où le sujet de la conclusion entre, & pour mineure celle où entre l'attribut.

Et ainsi ils ont donné neuf modes à la premiere figure; quatre directs, & cinq indirects, qu'ils ont renfermés dans ces deux vers :

Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipon,
Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisefomorum.

Et pour les deux autres figures :

Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Darapti,
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Mais comme la conclusion étant toujours supposée, puisque c'est ce qu'on veut prouver, on ne peut pas dire proprement qu'elle soit jamais renversée, nous avons cru qu'il étoit plus avantageux de prendre toujours pour majeure la proposition où entre l'attribut de la conclusion : ce qui nous a obligé, pour mettre la majeure la premiere, de renverser ces mots artificiels. De sorte que, pour les mieux retenir, on les peut renfermer en ce vers :

Barbari, Calentes, Dibatis, Fesfamo, Frisefom.

Récapitulation des diverses especes de Syllogismes.

De tout ce qu'on vient de dire on peut conclure, qu'il y a dix-neuf especes de syllogismes, qu'on peut diviser en diverses manieres.

1°. En { Généraux 5.
 Particuliers 14.

2°. En { Affirmatifs 7.
 Négatifs 12.

3°. En ceux qui concluent

{ A. 1.
 E. 4.
 I. 6.
 O. 8.

4°. Selon les différentes figures, en les subdivisant par les modes; ce qui a déjà été assez fait dans l'explication de chaque figure.

5°. Ou au contraire, selon les modes, en les subdivisant par les figures: ce qui fera encore trouver dix-neuf especes de syllogismes; parce qu'il y a trois modes, dont chacun ne conclut qu'en une seule figure: fix dont chacun conclut en deux figures, & un qui conclut en toutes les quatre.

VIII. C I. Je dis donc, 1°. Que cet argument est bon. Car dans cette proposition : *La Loi divine commande d'honorer les Rois*, ce mot de *Rois* est pris généralement pour tous les Rois en particulier, & par conséquent Louis XIV est du nombre de ceux que la Loi divine commande d'honorer.

Je dis en second lieu, que *Roi*, qui est le moyen, n'est point attribut dans cette proposition : *La Loi divine commande d'honorer les Rois*, quoiqu'il soit joint à l'attribut *commande* ; ce qui est bien différent. Car ce qui est véritablement attribut est affirmé & convient : Or *Roi* n'est point affirmé, & ne convient point à la Loi de Dieu. 2°. L'attribut est restreint par le sujet. Or le mot de *Roi* n'est point restreint dans cette proposition : *La Loi divine commande d'honorer les Rois*, puisqu'il se prend généralement.

Mais si l'on demande ce qu'il est donc ? Il est facile de répondre, qu'il est sujet d'une autre proposition enveloppée dans celle-là. Car quand je dis que la Loi divine commande d'honorer les Rois, comme j'attribue à la Loi de commander, j'attribue aussi l'honneur aux Rois. Car c'est comme si je disois : *La Loi divine commande que les Rois soient honorés.*

De même, dans cette conclusion : *La Loi divine commande d'honorer Louis XIV*, Louis XIV n'est point l'attribut, quoique joint à l'attribut ; & il est, au contraire, le sujet de la proposition enveloppée. Car c'est autant que si je disois : *La Loi divine commande que Louis XIV soit honoré.*

Ainsi ces propositions étant développées en cette manière :

La Loi divine commande que les Rois soient honorés :

Louis XIV est Roi :

Donc la Loi divine commande que Louis XIV soit honoré :

Il est clair que tout l'argument consiste dans ces propositions :

Les Rois doivent être honorés ;

Louis XIV est Roi :

Donc Louis XIV doit être honoré.

Et que cette proposition : *La Loi divine commande*, qui paroît la principale, n'est qu'une proposition incidente à cet argument, qui est jointe à l'affirmation à qui la Loi divine sert de preuve.

Il est clair de même, que cet argument est de la première figure en *Barbara*, les termes singuliers, comme Louis XIV, passant pour universels, parce qu'ils sont pris dans toute leur étendue, comme nous avons déjà marqué.

SECOND EXEMPLE.

VIII. CL.
N°. III.

Par la même raison, cet argument, qui paroît de la seconde figure, & conforme aux regles de cette figure, ne vaut rien.

Nous devons croire l'Ecriture :

La Tradition n'est point l'Ecriture :

Donc nous ne devons point croire la Tradition.

Car il se doit réduire à la premiere figure, comme s'il y avoit :

L'Ecriture doit être crue :

La Tradition n'est pas l'Ecriture :

Donc la Tradition ne doit pas être crue.

Or l'on ne peut rien conclure dans la premiere figure d'une mineure négative.

TROISIEME EXEMPLE.

Il y a d'autres arguments qui paroissent de pures affirmatives dans la seconde figure, & qui ne laissent pas d'être fort bons, comme :

Tout bon Pasteur est prêt de donner sa vie pour ses brebis :

Or il y a peu aujourd'hui de Pasteurs qui soient prêts de donner leur vie pour leurs brebis :

Donc il y a peu aujourd'hui de bons Pasteurs.

Mais ce qui fait que ce raisonnement est bon, c'est qu'on n'y conclut affirmativement qu'en apparence. Car la mineure est une proposition exclusive, qui contient dans le sens cette négative : *Plusieurs des Pasteurs d'aujourd'hui ne sont pas prêts à donner leur vie pour leurs brebis.* Et la conclusion aussi se réduit à cette négative : *Plusieurs des Pasteurs d'aujourd'hui ne sont pas de bons Pasteurs.*

QUATRIEME EXEMPLE.

[Voici encore un argument, qui, étant de la premiere figure, paroît avoir la mineure négative, & qui néanmoins est fort bon.

Tous ceux à qui on ne peut ravir ce qu'ils aiment, sont hors d'atteinte à leurs ennemis :

Or quand un homme n'aime que Dieu, on ne lui peut ravir ce qu'il aime :

Donc tous ceux qui n'aiment que Dieu sont hors d'atteinte à leurs ennemis.

Ce qui fait que cet argument est fort bon, c'est que la mineure n'est négative qu'en apparence, & est en effet affirmative.

Car le sujet de la majeure, qui doit être attribut dans la mineure, n'est pas ceux à qui on peut ravir ce qu'ils aiment ; mais c'est, au con-

VIII. Or. traire, ceux à qui on ne peut le ravir. Or, c'est ce qu'on affirme de ceux
N^o. III. qui n'aiment que Dieu ; de sorte que le sens de la mineure est :

Or tous ceux qui n'aiment que Dieu sont du nombre de ceux à qui on ne peut ravir ce qu'ils aiment. Ce qui est visiblement une proposition affirmative.

C I N Q U I E M E E X E M P L E.

C'est ce qui arrive encore, quand la majeure est une proposition exclusive, comme :

Les seuls amis de Dieu sont heureux :

Or il y a des riches qui ne sont pas amis de Dieu :

Donc il y a des riches qui ne sont pas heureux.

Car la particule *seuls*, fait que la première proposition de ce syllogisme vaut ces deux ici : *Les amis de Dieu sont heureux :* Et, *tous les autres hommes, qui ne sont point amis de Dieu, ne sont point heureux.*

Or comme c'est de cette seconde proposition que dépend la force de ce raisonnement, la mineure, qui sembloit négative, devient affirmative ; parce que le sujet de la majeure, qui doit être attribut dans la mineure, n'est pas *amis de Dieu*, mais *ceux qui ne sont pas amis de Dieu* ; de sorte que tout l'argument se doit prendre ainsi :

Tous ceux qui ne sont point amis de Dieu ne sont point heureux :

Or il y a des riches qui sont du nombre de ceux qui ne sont point amis de Dieu :

Donc il y a des riches qui ne sont point heureux.

Mais ce qui fait qu'il n'est point nécessaire d'exprimer la mineure de cette sorte, & que l'on lui laisse l'apparence d'une proposition négative, c'est que c'est la même chose, de dire négativement, qu'un homme n'est pas ami de Dieu, & de dire affirmativement, qu'il est non ami de Dieu ; c'est-à-dire, du nombre de ceux qui ne sont pas amis de Dieu.]

S I X I E M E E X E M P L E.

Il y a beaucoup d'arguments semblables, dont toutes les propositions paroissent négatives, & qui néanmoins sont très-bons, parce qu'il y en a une qui n'est négative qu'en apparence, & qui est affirmative en effet, comme nous venons de le faire voir, & comme on verra encore par cet exemple :

Ce qui n'a point de parties ne peut périr par la dissolution de ses parties :

Notre ame n'a point de parties :

Donc notre ame ne peut périr par la dissolution de ses parties.

Il y a des personnes qui apportent ces sortes de syllogismes pour mon-

trer

rer que l'on ne doit pas prétendre que cet axiome de Logique, *On ne conclut rien de pures négatives*, soit vrai généralement & sans distinction. N°. III. Mais ils n'ont pas pris garde que dans le sens, la mineure de ce syllogisme & autres semblables est affirmative, parce que le milieu, qui est le sujet de la majeure, en est l'attribut. Or le sujet de la majeure n'est pas, *ce qui a des parties*, mais *ce qui n'a point de parties*. Et ainsi le sens de la mineure est: *Notre ame est une chose qui n'a point de parties*, ce qui est une proposition affirmative d'un attribut négatif.

Ces mêmes personnes prouvent encore, que les arguments négatifs sont quelquefois concluants, par ces exemples: *Jean n'est point raisonnable: Donc il n'est point homme. Nul animal ne voit: Donc nul homme ne voit.* Mais ils devoient considérer que ces exemples ne sont que des enthymèmes, & que nul enthymème ne conclut qu'en vertu d'une proposition sous-entendue, & qui, par conséquent, doit être dans l'esprit, quoi qu'elle ne soit pas exprimée. Or dans l'un & l'autre de ces exemples, la proposition sous-entendue est nécessairement affirmative. Dans le premier, celle-ci: *Tout homme est raisonnable: Jean n'est point raisonnable: Donc Jean n'est point homme.* Et dans l'autre: *Tout homme est animal: Nul animal ne voit: Donc nul homme ne voit.* Or on ne peut pas dire que ces syllogismes soient de pures négatives. Et par conséquent les enthymèmes, qui ne concluent que parce qu'ils enferment ces syllogismes entiers dans l'esprit de celui qui les fait, ne peuvent être apportés en exemple, pour faire voir qu'il y a quelquefois des arguments de pures négatives qui concluent.

C H A P I T R E X.

Principe général, par lequel, sans aucune réduction aux figures & aux modes, on peut juger de la bonté ou du défaut de tout syllogisme.

NOus avons vu comme on peut juger si les arguments complexes sont concluants ou viciés, en les réduisant à la forme des arguments plus communs, pour en juger ensuite par les règles communes. Mais comme il n'y a point d'apparence que notre esprit ait besoin de cette réduction pour faire ce jugement, cela a fait penser qu'il falloit qu'il y eût des règles plus générales, sur lesquelles même les communes fussent appuyées, par où l'on reconnoît plus facilement la bonté ou le défaut de toute sorte de syllogismes. Et voici ce qui en est venu dans l'esprit.

Belles - Lettres. Tome XLI.

N n

Théorème. Lorsqu'on veut prouver une proposition dont le vrai ne paraît pas évidemment, il semble que tout ce qu'on a à faire soit, de trouver une proposition plus connue, qui confirme celle-là, laquelle pour cette raison on peut appeler la proposition *contenante*. Mais pour qu'elle ne la peut pas contenir explicitement & dans les mêmes termes. Puisque si elle en fait point d'inférence, & ainsi elle ne servirait de rien pour la rendre plus claire, il est nécessaire qu'il y ait encore une autre proposition, qui fasse voir que celle que nous avons appelée *contenante*, contient en effet celle que l'on veut prouver. Et celle-là se peut appeler *applicative*.

Dans les syllogismes affirmatifs, il est souvent indifférent laquelle des deux on appelle *contenante*, parce qu'elles contiennent toutes deux en quelque sorte la conclusion, & qu'elles servent mutuellement à faire voir que l'une la contient.

Par exemple, si je doute si un homme vicieux est malheureux, & que je raisonne ainsi :

Tout esclave de ses passions est malheureux :

Tout vicieux est esclave de ses passions :

Donc tout vicieux est malheureux.

Quelque proposition que vous prenez, vous pourrez dire qu'elle contient la conclusion, & que l'autre le fait voir. Car la majeure la contient, parce qu'*esclave de ses passions* contient sous soi *vicieux* ; c'est-à-dire, que *vicieux* est enfermé dans son étendue, & est un de ses sujets, comme la mineure le fait voir. Et la mineure la contient aussi, parce qu'*esclave de ses passions* comprend dans son idée celle de *malheureux*, comme la majeure le fait voir.

Néanmoins, comme la majeure est presque toujours plus générale, on la regarde d'ordinaire comme la proposition *contenante*, & la mineure comme *applicative*.

Pour les syllogismes négatifs, comme il n'y a qu'une proposition négative, & que la négation n'est proprement enfermée que dans la négation, il semble qu'on doive toujours prendre la proposition négative pour la *contenante*, & l'affirmative pour l'*applicative* seulement ; soit que la négative soit la majeure : comme en *Celarent*, *Ferio*, *Cesare*, *Festino* ; soit que ce soit la mineure, comme en *Camestres* & *Baroco*.

Car si je prouve par cet argument que nul avare n'est heureux :

Tout heureux est content :

Nul avare n'est content :

Donc nul avare n'est heureux.

Il est plus naturel de dire que la mineure, qui est négative, contient

VIII C L. proposition, *quelque saint est pauvre*, où le moyen *saint* n'est pris particulièrement, qu'en vertu d'une proposition où il soit pris universellement; puisqu'elle doit faire voir, qu'un *ami de Dieu* est contenu dans la compréhension de l'idée de *saint*. C'est ce qu'on ne peut montrer qu'en affirmant *ami de Dieu* de *saint* pris universellement, *tout saint est ami de Dieu*. Et par conséquent nulle des prémisses ne contiendrait la conclusion, si le moyen étant pris particulièrement dans l'une des propositions, il n'étoit pris universellement dans l'autre. Ce qu'il falloit démontrer.

C H A P I T R E X I

Application de ce principe général, à plusieurs syllogismes qui paroissent embarrassés.

Sachant donc, par ce que nous avons dit dans la seconde Partie, ce que c'est que l'étendue & la compréhension des termes, par où l'on peut juger quand une proposition en contient ou n'en contient pas une autre, on peut juger de la bonté ou du défaut de tout syllogisme, sans considérer s'il est simple ou composé, complexe ou incomplexe, & sans prendre garde aux figures ni aux modes, par ce seul principe général: *Que l'une des deux propositions doit contenir la conclusion, & l'autre faire voir qu'elle la contient.* C'est ce qui se comprendra mieux par des exemples.

P R É M I E R E X E M P L E

Je doute si ce raisonnement est bon :

Le devoir d'un Chrétien est de ne point louer ceux qui commettent des actions criminelles :

Or, ceux qui se battent en duel commettent une action criminelle :

Donc le devoir d'un Chrétien est de ne point louer ceux qui se battent en duel.

Je n'ai que faire de me mettre en peine, pour savoir à quelle figure ni à quel mode on le peut réduire : mais il me suffit de considérer si la conclusion est contenue dans l'une des deux premières propositions, & si l'autre le fait voir. Et je trouve d'abord, que la première n'ayant rien de différent de la conclusion, sinon, qu'il y a en l'une, *ceux qui commettent des actions criminelles*, & en l'autre, *ceux qui se battent en duel*; celle où il y a, *commettre des actions criminelles*, contiendra celle où il y a, *se battre en duel*, pourvu que *commettre des actions criminelles* contienne *se battre en duel*.

VIII. CL.
N°. III.

T R O I S I È M E E X E M P L E

Il est aisé de voir, par le même principe, que ce raisonnement ne vaut rien :

La Loi divine commande d'obéir aux Magistrats séculiers :

Les Evêques ne sont point des Magistrats séculiers :

Donc la Loi divine ne commande point d'obéir aux Evêques.

Car nulle des premières propositions ne contient la conclusion, puisqu'il ne s'ensuit pas que la Loi divine, commandant une chose, n'en commande pas une autre. Et ainsi la mineure fait bien voir que *les Evêques* ne sont pas compris sous le mot de *Magistrats séculiers*, & que le commandement d'honorer les Magistrats séculiers ne comprend pas les Evêques. Mais la majeure ne dit pas que Dieu n'ait point fait d'autre commandement que celui-là, comme il faudroit qu'elle fit pour enfermer la conclusion en vertu de cette mineure. Ce qui fait que cet autre argument est bon.

Q U A T R I È M E E X E M P L E

Le Christianisme n'oblige les serviteurs de servir leurs maîtres, que dans les choses qui ne sont point contre la Loi de Dieu :

Or un mauvais commerce est contre la Loi de Dieu :

Donc le Christianisme n'oblige point les serviteurs de servir leurs maîtres dans de mauvais commerces.

Car la majeure contient la conclusion, puisque par la mineure, *mauvais commerce* est contenu dans le nombre des choses qui sont contre la Loi de Dieu, & que la majeure étant exclusive, vaut autant que si on disoit, *la Loi divine n'oblige point les serviteurs de servir leurs maîtres dans toutes les choses qui sont contre la Loi de Dieu.*

C I N Q U I È M E E X E M P L E

On peut résoudre facilement ce sophisme commun par ce seul principe.

Celui qui dit que vous êtes animal, dit vrai :

Celui qui dit que vous êtes un oison, dit que vous êtes animal :

Donc celui qui dit que vous êtes un oison, dit vrai.

Car il suffit de dire, que nulle des deux premières propositions ne contient la conclusion, puisque si la majeure la contenoit, n'étant différente de la conclusion qu'en ce qu'il y a *animal* dans la majeure, & *oison* dans la conclusion, il faudroit qu'*animal* contint *oison*. Mais *animal* est pris particulièrement dans cette majeure, puisqu'il est attribut de cette

la conclusion, qui est aussi négative, & que la majeure est pour montrer qu'elle la contient. Car cette mineure, *nul avare n'est content*, séparant totalement *content* d'avec *avare*, en sépare aussi *heureux*; puisque selon la majeure, *heureux* est totalement enfermé dans l'étendue de *content*. VIII. C. I.
Nº. III.

Il n'est pas difficile de montrer, que toutes les regles que nous avons données ne servent qu'à faire voir, que la conclusion est contenue dans l'une des premieres propositions; & que l'autre le fait voir; & que les arguments ne sont vicieux que quand on manque à observer cela; & qu'ils sont toujours bons quand on l'observe. Car toutes ces regles se réduisent à deux principales, qui sont le fondement des autres. L'une, *que nul terme ne peut être plus général dans la conclusion que dans les prémisses*. Or cela dépend visiblement de ce principe général, *que les prémisses doivent contenir la conclusion*. Ce qui ne pourroit pas être, si le même terme étant dans les prémisses & dans la conclusion, il avoit moins d'étendue dans les prémisses que dans la conclusion. Car le moins général ne contient pas le plus général, *quelque homme* ne contient pas *tout homme*.

L'autre regle générale est, *que le moyen doit être pris au moins une fois universellement*. Ce qui dépend encore de ce principe, *que la conclusion doit être contenue dans les prémisses*. Car supposons que nous ayions à prouver *que quelque ami de Dieu est pauvre*, & que nous nous servions pour cela de cette proposition, *quelque saint est pauvre*; je dis qu'on ne verra jamais évidemment que cette proposition contient la conclusion, que par une autre proposition, où le moyen, qui est *saint*, soit pris universellement. Car il est visible qu'afin que cette proposition, *quelque saint est pauvre*, contienne la conclusion, *quelque ami de Dieu est pauvre*; il faut & il suffit que le terme *quelque saint* contienne le terme *quelque ami de Dieu*, puisque pour l'autre elles l'ont commun. Or un terme particulier n'a point d'étendue déterminée, & il ne contient certainement que ce qu'il enferme dans sa compréhension & dans son idée.

Et par conséquent, afin que le terme *quelque saint* contienne le terme *quelque ami de Dieu*, il faut qu'*ami de Dieu* soit contenu dans la compréhension de l'idée de *saint*.

Or tout ce qui est contenu dans la compréhension d'une idée en peut être universellement affirmé: tout ce qui est enfermé dans la compréhension de l'idée de *triangle*, peut être affirmé de *tout triangle*: tout ce qui est enfermé dans l'idée d'*homme*, peut être affirmé de *tout homme*. Et par conséquent, afin qu'*ami de Dieu* soit enfermé dans l'idée de *saint*, il faut que *tout saint soit ami de Dieu*. D'où il s'ensuit que cette conclusion, *quelque ami de Dieu est pauvre*, ne peut être contenue dans cette

VIII. C L. proposition, *quelque saint est pauvre*, où le moyen *saint* n'est pris particulièrement, qu'en vertu d'une proposition où il soit pris universellement; puisqu'elle doit faire voir, qu'un *ami de Dieu* est contenu dans la compréhension de l'idée de *saint*. C'est ce qu'on ne peut montrer qu'en affirmant *ami de Dieu* de *saint* pris universellement, *tout saint est ami de Dieu*. Et par conséquent nulle des prémisses ne contiendrait la conclusion, si le moyen étant pris particulièrement dans l'une des propositions, il n'étoit pris universellement dans l'autre. Ce qu'il falloit démontrer.

C H A P I T R E X I.

Application de ce principe général, à plusieurs syllogismes qui paroissent embarrassés.

Sachant donc, par ce que nous avons dit dans la seconde Partie, ce que c'est que l'étendue & la compréhension des termes, par où l'on peut juger quand une proposition en contient ou n'en contient pas une autre, on peut juger de la bonté ou du défaut de tout syllogisme, sans considérer s'il est simple ou composé, complexe ou incomplexe, & sans prendre garde aux figures ni aux modes, par ce seul principe général : *Que l'une des deux propositions doit contenir la conclusion, & l'autre faire voir qu'elle la contient.* C'est ce qui se comprendra mieux par des exemples.

P R E M I E R E X E M P L E.

Je doute si ce raisonnement est bon :

Le devoir d'un Chrétien est de ne point louer ceux qui commettent des actions criminelles :

Or, ceux qui se battent en duel commettent une action criminelle :

Donc le devoir d'un Chrétien est de ne point louer ceux qui se battent en duel.

Je n'ai que faire de me mettre en peine, pour savoir à quelle figure ni à quel mode on le peut réduire : mais il me suffit de considérer si la conclusion est contenue dans l'une des deux premières propositions ; & si l'autre le fait voir. Et je trouve d'abord, que la première n'ayant rien de différent de la conclusion, sinon, qu'il y a en l'une, *ceux qui commettent des actions criminelles*, & en l'autre, *ceux qui se battent en duel* ; celle où il y a, *commettre des actions criminelles*, contiendra celle où il y a, *se battre en duel*, pourvu que *commettre des actions criminelles* contienne *se battre en duel*.

Or il est visible par le sens, que le terme de *ceux qui commettent des actions criminelles*, est pris universellement, & que cela s'entend de tous ceux qui en commettent quelles qu'elles soient. Et ainsi la mineure, *ceux qui se battent en duel commettent une action criminelle*, faisant voir que *se battre en duel* est contenu sous ce terme de *commettre des actions criminelles*, elle fait voir aussi que la premiere proposition contient la conclusion. VIII. C. L.
Nº. III.

S E C O N D E X E M P L E.

Je doute si ce raisonnement est bon.

L'Evangile promet le salut aux Chrétiens :

Il y a des méchants qui sont Chrétiens :

Donc l'Evangile promet le salut à des méchants.

Pour en juger, je n'ai qu'à regarder que la majeure ne peut contenir la conclusion, si le mot de *Chrétiens* n'y est pris généralement pour *tous les Chrétiens*, & non pour *quelques Chrétiens* seulement. Car si l'Evangile ne promet le salut qu'à quelques Chrétiens, il ne s'ensuit pas qu'il le promette à des méchants qui seroient Chrétiens; parce que ces méchants peuvent n'être pas du nombre de ces Chrétiens, auxquels l'Evangile promet le salut. C'est pourquoi ce raisonnement conclut bien, mais la majeure est fautive, si le mot de *Chrétiens* se prend dans la majeure pour *tous les Chrétiens*; & il conclut mal, s'il ne se prend que pour *quelques Chrétiens*. Car alors la premiere proposition ne contiendrait point la conclusion.

Mais pour savoir s'il se doit prendre universellement, cela se doit juger par une autre regle, que nous avons donnée dans la seconde Partie, qui est, que, *bors les faits, ce dont on affirme est pris universellement, quand il est exprimé indéfiniment*. Or quoique *ceux qui commettent des actions criminelles*, dans le premier exemple, & *Chrétiens* dans le second, soient partie d'un attribut, ils tiennent lieu néanmoins de sujet au regard de l'autre partie du même attribut: car ils sont ce dont on affirme; qu'on ne les doit pas louer, ou qu'on leur promet le salut. Et par conséquent, n'étant point restreints, ils doivent être pris universellement. Et ainsi l'un & l'autre argument est bon dans la forme; mais la majeure du second est fautive, si ce n'est qu'on entendit, par le mot de *Chrétiens*, ceux qui vivent conformément à l'Evangile, auquel cas la mineure seroit fautive, parce qu'il n'y a point de méchants qui vivent conformément à l'Evangile.

VIII. C L.
N°. III.

Des Syllogismes conditionnels.

Les syllogismes conditionnels sont ceux où la majeure est une proposition conditionnelle, qui contient toute la conclusion ; comme :

S'il y a un Dieu, il le faut aimer :

Or il y a un Dieu :

Donc il le faut aimer.

La majeure a deux parties : la première s'appelle l'antécédent, *s'il y a un Dieu* : la seconde le conséquent, *il le faut aimer*.

Ce syllogisme peut être de deux sortes, parce que de la même majeure on peut former deux conclusions.

La première est, quand ayant affirmé le conséquent dans la majeure, on affirme l'antécédent dans la mineure, selon cette règle, *en posant l'antécédent, on pose le conséquent*.

Si la matière ne se peut mouvoir d'elle-même, il faut que le premier mouvement lui ait été donné de Dieu :

Or la matière ne se peut mouvoir d'elle-même :

Il faut donc que le premier mouvement lui ait été donné de Dieu.

La seconde sorte est, quand on ôte le conséquent pour ôter l'antécédent, selon cette règle : *Otant le conséquent on ôte l'antécédent*.

Si quelqu'un des élus périt, Dieu se trompe :

Mais Dieu ne se trompe point :

Donc aucun des élus ne périt.

[C'est le raisonnement de S. Augustin : *Horum si quisquam perit, fallitur Deus : sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus.*]

Les arguments conditionnels sont viciés en deux manières. L'une est, quand la majeure est une conditionnelle déraisonnable, & dont la conséquence est contre les règles ; comme si je conclus le général du particulier, en disant : Si nous nous trompons en quelque chose, nous nous trompons en tout.

[Mais cette fausseté dans la majeure de ces syllogismes, en regarde plutôt la matière que la forme : ainsi on ne les considère comme viciés selon la forme, que quand on tire une mauvaise conclusion de la majeure, vraie ou fautive, raisonnable ou déraisonnable : Ce qui se fait de deux sortes.]

La première, lorsqu'on infère l'antécédent du conséquent ; comme si on disoit :

Si les Chinois sont Mahométans, ils sont infidèles :

Or ils sont infidèles :

Donc ils sont Mahométans.

La seconde sorte d'arguments conditionnels qui sont faux, est quand VIII. C. L. de la négation de l'antécédent on infere la négation du conséquent; N°. III. comme dans le même exemple.

Si les Chinois sont Mahométans, ils sont infideles :

Or ils ne sont pas Mahométans :

Donc ils ne sont pas infideles.

[Il y a néanmoins de ces arguments conditionnels qui semblent avoir ce second défaut, qui ne laissent pas d'être fort bons, parce qu'il y a une exclusion sous-entendue dans la majeure, quoique non exprimée. Exemple : Cicéron ayant publié une loi contre ceux qui acheteroient les suffrages, & Murena étant accusé de les avoir achetés, Cicéron qui plaidoit pour lui se justifie par cet argument du reproche que lui faisoit Caton, d'agir dans cette défense contre la loi : *Etenim si largitionem factam esse confiterer, idque rectè factum esse defenderem, facerem improbè, etiam si alius legem tulisset. Cum verò nihil commissum contra legem esse defendam, quid est quod meam defensionem latio legis impediat?* Il semble que cet argument soit semblable à celui d'un blasphémateur, qui diroit pour s'excuser : *Si je niois qu'il y eût un Dieu, je serois un méchant : Mais quoique je blasphème, je ne nie pas qu'il y ait un Dieu : Donc je ne suis pas un méchant.* Cet argument ne vaudroit rien, parce qu'il y a d'autres crimes que l'athéisme qui rendent un homme méchant : mais ce qui fait que celui de Cicéron est bon, quoique Ramus l'ait proposé pour exemple d'un mauvais raisonnement, c'est qu'il enferme dans le sens une particule exclusive, & qu'il le faut réduire à ces termes :

Ce seroit alors seulement qu'on me pourroit reprocher avec raison d'agir contre ma loi, si j'avois que Murena eût acheté les suffrages, & que je ne laissasse pas de justifier son action :

Mais je prétends qu'il n'a point acheté les suffrages ;

Et par conséquent je ne fais rien contre ma loi.

Il faut dire la même chose de ce raisonnement de Vénus dans Virgile en parlant à Jupiter :

Si sine pace tua, atque invito numine Troes

Italiam petiere, luant peccata, neque illos

Juperis auxilio : sin tot responsa secuti,

Quæ Superi manesque dabant : cur-nunc tua quisquam

Flectere jussâ potest, aut cur nova condere fata?

Car ce raisonnement se réduit à ces termes :

Si les Troyens étoient venus en Italie contre le gré des Dieux, ils seroient punissables :

Belles - Lettres. Tome XLI.

O o

VIII. C L. *Mais ils n'y sont pas venus contre le gré des Dieux :*
 N°. III. *Donc ils ne sont pas punissables.*

Il faut donc y suppléer quelque chose ; autrement il seroit semblable à celui-ci, qui certainement ne conclut pas :

Si Judas étoit entré dans l'Apostolat sans vocation, il auroit dû être rejeté de Dieu :

Mais il n'y est pas entré sans vocation :

Donc il n'a pas dû être rejeté de Dieu.

Mais ce qui fait que celui de Vénus dans Virgile n'est pas vicieux ; c'est qu'il faut considérer la majeure comme étant exclusive dans le sens, de même que s'il y avoit :

Ce seroit alors seulement que les Troyens seroient punissables, & indignes du secours des Dieux, s'ils étoient venus en Italie contre leur gré :

Mais ils n'y sont pas venus contre leur gré :

Donc, &c.

Ou bien il faut dire, ce qui est la même chose, que l'affirmative *si fine pace tua*, &c. enferme dans le sens cette négative,

Si les Troyens ne sont venus dans l'Italie que par l'ordre des Dieux, il n'est pas juste que les Dieux les abandonnent :

Or ils n'y sont venus que par l'ordre des Dieux :

Donc, &c.]

Des Syllogismes disjonctifs.

On appelle syllogismes disjonctifs, ceux dont la première proposition est disjonctive ; c'est-à-dire, dont les parties sont jointes par *vel*, *ou*, comme celui-ci de Cicéron :

Ceux qui ont tué César sont parricides, ou défenseurs de la liberté :

Or ils ne sont point parricides :

Donc ils sont défenseurs de la liberté.

Il y en a de deux sortes. La première, quand on ôte une partie pour garder l'autre ; comme dans celui que nous venons de proposer, ou dans celui-ci :

Tous les méchants doivent être punis en ce monde ou en l'autre :

Or il y a des méchants qui ne sont point punis en ce monde :

Donc ils le seront en l'autre.

Il y a quelquefois trois membres dans cette sorte de syllogismes, & alors on en ôte deux pour en garder un ; comme dans cet argument de S. Augustin dans son Livre du Mensonge, Chapitre VIII. *Aut non est credendum bonis, aut credendum est eis quos credimus debere aliquando men-*

tiri, aut non est credendum bonos aliquando mentiri. Horum primum perniciosum est; secundum stultum: Restat ergo ut nunquam mentiantur boni. VIII. CL. N^o. III.

La seconde sorte, mais moins naturelle, est quand on prend une des parties pour ôter l'autre, comme si on disoit :

S. Bernard témoignant que Dieu avoit confirmé par des miracles sa prédication de la Croisade, étoit un Saint ou un imposteur :

Or c'étoit un Saint :

Donc ce n'étoit pas un imposteur.

Ces syllogismes disjonctifs ne sont guere faux, que par la fausseté de la majeure, dans laquelle la division n'est pas exacte, se trouvant un milieu entre les membres opposés; comme si je disois :

Il faut obéir aux Princes en ce qu'ils commandent contre la Loi de Dieu, ou se révolter contr'eux :

Or il ne faut pas leur obéir en ce qui est contre la Loi de Dieu :

Donc il faut se révolter contr'eux.

Ou, Or il ne faut pas se révolter contr'eux :

Donc il faut leur obéir en ce qui est contre la Loi de Dieu.

L'un & l'autre raisonnement est faux, parce qu'il y a un milieu dans cette disjonction qui a été observé par les premiers Chrétiens, qui est de souffrir patiemment toutes choses, plutôt que de rien faire contre la Loi de Dieu, sans néanmoins se révolter contre les Princes.

Ces fausses disjonctions sont une des sources les plus communes des faux raisonnements des hommes.

Des syllogismes copulatifs.

Ces syllogismes ne sont que d'une sorte, qui est quand on prend une proposition copulative niante, dont ensuite on établit une partie pour ôter l'autre.

Un homme n'est pas tout ensemble serviteur de Dieu, & idolâtre de l'argent :

Or l'avare est idolâtre de l'argent :

Donc il n'est pas serviteur de Dieu.

Car cette sorte de syllogisme ne conclut point nécessairement, quand on ôte une partie pour mettre l'autre, comme on peut voir par ce raisonnement tiré de la même proposition :

Un homme n'est pas tout ensemble serviteur de Dieu, & idolâtre de l'argent :

Or les prodigues ne sont point idolâtres de l'argent :

Donc ils sont serviteurs de Dieu.

[C H A P I T R E XIII.]

Des Syllogismes dont la conclusion est conditionnelle.

ON a fait voir qu'un syllogisme parfait ne peut avoir moins de trois propositions : mais cela n'est vrai que quand on conclut absolument , & non quand on ne le fait que conditionnellement ; parce qu'alors la seule proposition conditionnelle peut enfermer une des prémisses outre la conclusion , & même toutes les deux.

Exemple. Si je veux prouver que la lune est un corps raboteux , & non poli comme un miroir , ainsi qu'Aristote se l'est imaginé , je ne le puis conclure absolument qu'en trois propositions.

Tout corps qui réfléchit la lumière de toutes parts est raboteux :

Or la lune réfléchit la lumière de toutes parts :

Donc la lune est un corps raboteux.

Mais je n'ai besoin que de deux propositions pour le conclure conditionnellement en cette manière :

Tout corps qui réfléchit la lumière de toutes parts est raboteux :

Donc si la lune réfléchit la lumière de toutes parts , c'est un corps raboteux.

Et je puis même renfermer ce raisonnement en une seule proposition , ainsi :

Si tout corps qui réfléchit la lumière de toutes parts est raboteux , & que la lune réfléchisse la lumière de toutes parts , il faut avouer que ce n'est point un corps poli , mais raboteux.

Ou bien en liant une des propositions par la particule causale , *parce que* , ou *puisque* , comme :

Si tout vrai ami doit être prêt de donner sa vie pour son ami ,

Il n'y a guere de vrais amis ;

Puisqu'il n'y en a guere qui le soient jusques à ce point.

Cette manière de raisonner est très-commune & très-belle ; & c'est ce qui fait qu'il ne faut pas s'imaginer qu'il n'y ait point de raisonnement que lorsqu'on voit trois propositions séparées & arrangées comme dans l'Ecole : car il est certain que cette seule proposition comprend ce syllogisme entier :

Tout vrai ami doit être prêt de donner sa vie pour ses amis :

Or il n'y a guere de gens qui soient prêts de donner leur vie pour leurs amis :

Donc il n'y a guere de vrais amis.

Toute la différence qu'il y a entre les syllogismes absolus, & ceux dont la conclusion est enfermée avec l'une des prémisses dans une proposition conditionnelle, est que les premiers ne peuvent être accordés tout entiers, que nous ne demeurions d'accord de ce qu'on auroit voulu nous persuader; au lieu que dans les derniers on peut accorder tout, sans que celui qui les fait ait encore rien gagné; parce qu'il lui reste à prouver que la condition d'où dépend la conséquence qu'on lui a accordée est véritable.

Et ainsi ces arguments ne sont proprement que des préparations à une conclusion absolue; mais ils sont aussi très-propres à cela, & il faut avouer que ces manières de raisonner sont très-ordinaires & très-naturelles, & qu'elles ont cet avantage, qu'étant plus éloignées de l'air de l'École, elles en sont mieux reçues dans le monde.

On peut conclure de cette sorte en toutes les figures & en tous les modes; & ainsi il n'y a point d'autres règles à y observer que les règles mêmes des figures.

Il faut seulement remarquer que la conclusion conditionnelle comprenant toujours l'une des prémisses outre la conclusion, c'est quelquefois la majeure, & quelquefois la mineure.

C'est ce qu'on verra par les exemples de plusieurs conclusions conditionnelles qu'on peut tirer de deux maximes générales; l'une affirmative, & l'autre négative: soit l'affirmative ou déjà prouvée ou accordée.

Tout sentiment de douleur est une pensée :

On en conclut affirmativement ,

1. *Donc si toutes les bêtes sentent de la douleur ,
Toutes les bêtes pensent.* Barbara.
2. *Donc si quelque plante sent de la douleur ,
Quelque plante pense.* Darii.
3. *Donc si toute pensée est une action de l'esprit ,
Tout sentiment de douleur est une action de l'esprit.* Barbara.
4. *Donc si tout sentiment de douleur est un mal ,
Quelque pensée est un mal.* Darapti.
5. *Donc si le sentiment de douleur est dans la main que l'on brûle ,
Il y a quelque pensée dans la main que l'on brûle.* Disamis.

N É G A T I V E M E N T .

6. *Donc si nulle pensée n'est dans le corps ,
Nul sentiment de douleur n'est dans le corps.* Celarent.

VIII. C L. quelque chose à suppléer, que non pas qu'on s'imagine qu'il ait besoin
N°. III. d'être instruit de tout.

Ainsi cette suppression flatte la vanité de ceux à qui on parle, en se remettant de quelque chose à leur intelligence; & en abrégant le discours, elle le rend plus fort & plus vif. Il est certain, par exemple, que si de ce vers de la Médée d'Ovide, qui contient un enthymème très-élégant,

Servare potui, perdere au possim rogas ?

Je t'ai pu conserver, je te pourrai donc perdre.

On en avoit fait un argument en forme en cette manière : *Celui qui peut conserver peut perdre : or je t'ai pu conserver : donc je te pourrai perdre.*

Toute la grace en seroit ôtée : & la raison en est, que comme une des principales beautés d'un discours est d'être plein de sens, & de donner occasion à l'esprit de former une pensée plus étendue que n'est l'expression, c'en est au contraire un des plus grands défauts d'être vuide de sens, & de renfermer peu de pensées, ce qui est presque inévitable dans les syllogismes philosophiques. Car l'esprit allant plus vite que la langue, & une des propositions suffisant pour en faire concevoir deux, l'expression de la seconde devient inutile, ne contenant aucun nouveau sens. C'est ce qui rend ces sortes d'arguments si rares dans la vie des hommes, parce que sans même y faire réflexion on s'éloigne de ce qui ennuie, & l'on se réduit à ce qui est précisément nécessaire pour se faire entendre.

Les enthymèmes sont donc la manière ordinaire dont les hommes expriment leurs raisonnements, en supprimant la proposition qu'ils jugent devoir être facilement suppléée ; & cette proposition est tantôt la majeure, tantôt la mineure, & quelquefois la conclusion ; quoiqu'alors cela ne s'appelle pas proprement enthymème, tout l'argument étant contenu en quelque sorte dans les deux premières propositions.

Il arrive aussi quelquefois que l'on renferme les deux propositions de l'enthymème dans une seule proposition, qu'Aristote appelle pour ce sujet, sentence enthymématique, & dont il rapporte cet exemple :

Δθάνατον όργην μὴ φύλαττε, θνητός ών.

Mortel, ne garde pas une haine immortelle.

L'argument entier seroit : *Celui qui est mortel ne doit pas conserver une haine immortelle : Or vous êtes mortel : Donc, &c.* Et l'enthymème parfait seroit : *Vous êtes mortel : que votre haine ne soit donc pas immortelle.]*

[C H A P I T R E X V .

VIII. CL.
N°. III.*Des Syllogismes composés de plus de trois propositions.*

Nous avons déjà dit que les syllogismes composés de plus de trois propositions, s'appellent généralement *sorites*.

On en peut distinguer de trois sortes. 1°. Les gradations, dont il n'est point nécessaire de rien dire davantage que ce qui en a été dit au premier Chapitre de cette troisième Partie.

2°. Les dilemmes, dont nous traiterons dans le Chapitre suivant.

3°. Ceux que les Grecs ont appelés *épichéremes*, qui comprennent la preuve, ou de quelqu'une des deux premières propositions, ou de toutes les deux. Et ce sont de ceux-là dont nous parlerons dans ce Chapitre.

Comme l'on est souvent obligé de supprimer dans les discours certaines propositions trop claires, il est aussi souvent nécessaire, quand on en avance de douteuses, d'y joindre au même temps des preuves pour empêcher l'impatience de ceux à qui on parle, qui se blessent quelquefois lorsqu'on prétend les persuader par des raisons qui leur paroissent fausses ou douteuses; car quoique l'on y remédie dans la suite, néanmoins il est dangereux de produire même pour un peu de temps ce dégoût dans leur esprit: & ainsi il vaut beaucoup mieux que les preuves suivent immédiatement ces propositions douteuses, que non pas qu'elles en soient séparées. Cette séparation produit encore un autre inconvénient bien incommode, c'est qu'on est obligé de répéter la proposition que l'on veut prouver. C'est pourquoi au lieu que la méthode de l'Ecole est, de proposer l'argument entier, & ensuite de prouver la proposition qui reçoit difficulté; celle que l'on suit dans les discours ordinaires, est de joindre aux propositions douteuses, les preuves qui les établissent. Ce qui fait une espèce d'argument composé de plusieurs propositions: car à la majeure on joint les preuves de la majeure, à la mineure les preuves de la mineure, & ensuite on conclut.

L'on peut réduire ainsi toute l'oraison pour Milon à un argument composé, dont la majeure est, qu'il est permis de tuer celui qui nous dresse des embûches. Les preuves de cette majeure se tirent de la loi naturelle, du droit des gens, des exemples. La mineure est, que Clodius a dressé des embûches à Milon; & les preuves de la mineure sont l'équipage de Clodius, sa suite, &c. La conclusion est, qu'il a donc été permis à Milon de le tuer.

VIII. C1. Le péché originel se prouveroit par les miseres des enfants, selon la
N°. III. méthode dialectique en cette maniere.

Les enfants ne sauroient être misérables qu'en punition de quelque péché qu'ils tirent de leur naissance. Or ils sont misérables; donc c'est à cause du péché originel. Ensuite il faudroit prouver la majeure & la mineure; la majeure par cet argument disjonctif: La misère des enfants ne peut procéder que de l'une de ces quatre causes. 1°. Des péchés précédents commis en une autre vie. 2°. De l'impuissance de Dieu qui n'avoit pas le pouvoir de les en garantir. 3°. De l'injustice de Dieu qui les y asserviroit sans sujet. 4°. Du péché originel. Or il est impie de dire qu'elle vienne des trois premieres causes. Elle ne peut donc venir que de la quatrieme, qui est le péché originel.

La mineure, *que les enfants sont misérables*, se prouveroit par le dénombrement de leurs miseres.

Mais il est aisé de voir combien S. Augustin a proposé cette preuve du péché originel avec plus de grace & de force, en la renfermant dans un argument composé en cette sorte.

« Considérez la multitude & la grandeur des maux qui accablent les
» enfants, & combien les premieres années de leur vie sont remplies de
» vanité, de souffrances, d'illusions, de frayeurs. Ensuite lorsqu'ils sont
» devenus grands, & qu'ils commencent même à servir Dieu, l'erreur
» les tente pour les séduire, le travail & la douleur les tente pour les
» affoiblir, la concupiscence les tente pour les enflammer, la tristesse les
» tente pour les abattre, l'orgueil les tente pour les élever: & qui pour-
» roit représenter en peu de paroles tant de diverses peines qui appesant-
» tissent le joug des enfants d'Adam? L'évidence de ces miseres a forcé
» les Philosophes payens, qui ne savoient & ne croyoient rien du péché
» de notre premier pere, de dire que nous n'étions nés que pour souff-
» frir les châtimens que nous avions mérités par quelques crimes com-
» mis en une autre vie que celle-ci, & qu'ainsi nos ames avoient été
» attachées à des corps corruptibles, par le même genre de supplice, que
» des tyrans de Toscane faisoient souffrir à ceux qu'ils attachoient tout
» vivants avec des corps morts. Mais cette opinion, que les ames sont
» jointes à des corps, en punition des fautes précédentes d'une autre vie,
» est rejetée par l'Apôtre. Que reste-t-il donc, sinon que la cause de ces
» maux effroyables soit, ou l'injustice, ou l'impuissance de Dieu, ou la
» peine du premier péché de l'homme? Mais parce que Dieu n'est ni
» injuste ni impuissant, il ne reste plus que ce que vous ne voulez pas
» reconnoître, mais qu'il faut pourtant que vous reconnoissiez malgré
» vous, que ce joug si pressant que les enfants d'Adam sont obligés de

» porter depuis que leurs corps sont sortis du sein de leur mere, jus- VIII. C.
 » qu'au jour qu'ils rentrent dans le sein de leur mere commune, qui est N°. II.
 » la terre, n'auroit point été, s'ils ne l'avoient mérité par le crime qu'ils
 » tirent de leur origine".]

C H A P I T R E XVI.

Des Dilemmes.

ON peut définir un dilemme, un raisonnement composé, où après avoir divisé un tout en ses parties, on conclut affirmativement ou négativement du tout, ce qu'on a conclu de chaque partie.

Je dis *ce qu'on a conclu de chaque partie*, & non pas seulement ce qu'on en auroit affirmé. Car on n'appelle proprement dilemme, que quand ce que l'on dit de chaque partie est appuyé de sa raison particulière.

Par exemple, ayant à prouver qu'on ne sauroit être heureux en ce monde, on le peut faire par ce dilemme.

On ne peut vivre en ce monde qu'en s'abandonnant à ses passions, ou en les combattant :

Si on s'y abandonne, c'est un état malheureux, parce qu'il est honteux, & qu'on n'y sauroit être content :

Si on les combat, c'est aussi un état malheureux, parce qu'il n'y a rien de plus pénible que cette guerre intérieure qu'on est continuellement obligé de se faire à soi-même.

Il ne peut donc y avoir en cette vie de véritable bonheur.

Si l'on veut prouver que les Evêques qui ne travaillent point au salut des âmes qui leur sont commises, sont inexcusables devant Dieu, on le peut faire par un dilemme.

Ou ils sont capables de cette charge, ou ils en sont incapables.

S'ils en sont capables, ils sont inexcusables de ne s'y pas employer :

S'ils en sont incapables, ils sont inexcusables d'avoir accepté une charge si importante, dont ils ne pouvoient pas s'acquitter.

Et par conséquent, en quelque maniere que ce soit, ils sont inexcusables devant Dieu, s'ils ne travaillent au salut des âmes qui leur sont commises.

Mais on peut faire quelques observations sur ces sortes de raisonnements.

La première est, que l'on n'exprime pas toujours toutes les propositions qui y entrent. Car, par exemple, le dilemme que nous venons de proposer, est renfermé en ce peu de paroles dans une harangue de

VIII. C. L. Saint Charles, à l'entrée de l'un de ses Conciles Provinciaux : *Si tanto N°. III. muneri impares, cur tam ambitiosi? Si pares, cur tam negligentes?*

Ainsi il y a beaucoup de choses sous-entendues dans ce dilemme célèbre par lequel un ancien Philosophe prouvoit qu'on ne se devoit point mêler des affaires de la République.

Si on y agit bien, on offensera les hommes; si on y agit mal, on offensera les Dieux; donc on ne s'en doit point mêler!

Et de même en celui par lequel un autre prouvoit qu'il ne se falloit point marier : *Si la femme qu'on épouse est belle, elle cause de la jalousie; si elle est laide, elle déplaît: donc il ne se faut point marier.*

Car dans l'un & l'autre de ces dilemmes, la proposition qui devoit contenir la partition est sous-entendue: & c'est ce qui est fort ordinaire, parce qu'elle se sous-entend facilement, étant assez marquée par les propositions particulieres où l'on traite chaque partie.

Et de plus, afin que la conclusion soit renfermée dans les prémisses, il faut sous-entendre par-tout quelque chose de général qui puisse convenir à tout, comme dans le premier :

Si on agit bien, on offensera les hommes, ce qui est fâcheux :

Si on agit mal, on offensera les Dieux, ce qui est fâcheux aussi :

Donc il est fâcheux en toutes manieres de se mêler des affaires de la République.

Cet avis est fort important pour bien juger de la force d'un dilemme. Car ce qui fait, par exemple, que celui-là n'est pas concluant, est qu'il n'est point fâcheux d'offenser les hommes, quand on ne le peut éviter qu'en offensant Dieu.

La seconde observation est, qu'un dilemme peut être vicieux principalement par deux défauts. L'un est, quand la disjonctive sur laquelle il est fondé, est défectueuse, ne comprenant pas tous les membres du tout que l'on divise.

Ainsi le dilemme pour ne se point marier ne conclut pas, parce qu'il peut y avoir des femmes qui ne seront pas si belles qu'elles causent de la jalousie, ni si laides qu'elles déplaisent.

C'est aussi par cette raison un très-faux dilemme que celui dont se servoient les anciens Philosophes pour ne point craindre la mort. *Ou notre ame, disoient-ils, périt avec le corps, & ainsi n'ayant plus de sentiment, nous serons incapables de mal: ou si l'ame survit au corps, elle sera plus heureuse qu'elle n'étoit dans le corps; donc la mort n'est point à craindre.* Car comme Montagne a fort bien remarqué, c'étoit un grand aveuglement de ne pas voir qu'on peut concevoir un troisième état entre ces deux-là, qui est que l'ame demeurant après le corps, se trouvât dans

un état de tourment & de misere, ce qui donne un juste sujet d'appréhender la mort, de peur de tomber dans cet état. VIII. C. E.
Nº. III.

L'autre défaut qui empêche que les dilemmes ne concluent, est quand les conclusions particulieres de chaque partie ne sont pas nécessaires. Ainsi il n'est pas nécessaire qu'une belle femme cause de la jalousie, puisqu'elle peut être si sage & si vertueuse, qu'on n'aura aucun sujet de se défier de sa fidélité.

Il n'est point nécessaire aussi qu'étant laide elle déplaîsse à son mari, puisqu'elle peut avoir d'autres qualités si avantageuses d'esprit & de vertu, qu'elle ne laissera pas de lui plaire.

La troisieme observation est, que celui qui se sert d'un dilemme doit prendre garde qu'on ne le puisse retourner contre lui-même. Ainsi Aristote témoigne qu'on retourna contre le Philosophe qui ne vouloit pas qu'on se mêlât des affaires publiques, le dilemme dont il se servoit pour le prouver : car on lui dit :

Si on s'y gouverne selon les regles corrompues des hommes, on contentera les hommes.

Si on garde la vraie justice, on contentera les Dieux.

Donc on s'en doit mêler.

Néanmoins ce retour n'étoit pas raisonnable : car il n'est pas avantageux de contenter les hommes en offensant Dieu.

C H A P I T R E X V I I .

Des Lieux, ou de la méthode de trouver des arguments. Combien cette méthode est de peu d'usage.

CE que les Rhétoriciens & les Logiciens appellent lieux, *loci argumentorum*, sont certains chefs généraux, auxquels on peut rapporter toutes les preuves dont on se sert dans les diverses matieres que l'on traite : & la partie de la Logique qu'ils appellent *Invention*, n'est autre chose que ce qu'ils enseignent de ces lieux.

Ramus fait une querelle sur ce sujet à Aristote & aux Philosophes de l'Ecole, parce qu'ils traitent des lieux après avoir donné les regles des arguments ; & il prétend contr'eux, qu'il faut expliquer les lieux & ce qui regarde l'invention avant que de traiter de ces regles.

La raison de Ramus est, que l'on doit avoir trouvé la matiere avant que de songer à la disposer. Or l'explication des lieux enseigne à trouver cette matiere, au lieu que les regles des arguments n'en peuvent apprendre que la disposition.

VHL. C. L. Mais cette raison est très-foible, parce qu'encore qu'il soit nécessaire
 N°. III. que la matiere soit trouvée pour la disposer, il n'est pas nécessaire néanmoins d'apprendre à trouver la matiere avant que d'avoir appris à la disposer. Car, pour apprendre à disposer la matiere, il suffit d'avoir certaines matieres générales pour servir d'exemples. Or l'esprit & le sens commun en fournit toujours assez, sans qu'il soit besoin d'en emprunter d'aucun art ni d'aucune méthode. Il est donc vrai qu'il faut avoir une matiere pour y appliquer les regles des arguments; mais il est faux qu'il soit nécessaire de trouver cette matiere par la méthode des lieux.

On pourroit dire au contraire, que comme on prétend enseigner dans les lieux l'art de tirer des arguments & des syllogismes, il est nécessaire de savoir auparavant ce que c'est qu'argument & syllogisme. Mais on pourroit peut-être aussi répondre, que la nature seule nous fournit une connoissance générale de ce que c'est que raisonnement, qui suffit pour entendre ce qu'on en dit en parlant des lieux.

Il est donc assez inutile de se mettre en peine en quel ordre on doit traiter des lieux, puisque c'est une chose à-peu-près indifférente. Mais il seroit peut-être plus utile d'examiner s'il ne seroit point plus à propos de n'en point traiter du tout.

On fait que les Anciens ont fait un grand mystere de cette méthode, & que Cicéron la préfere même à toute la Dialectique, telle qu'elle étoit enseignée par les Stoïciens, parce qu'ils ne parloient point des lieux. Laissons, dit-il, toute cette science qui ne nous dit rien de l'art de trouver des arguments, & qui ne nous fait que trop de discours pour nous instruire à en juger. *Istam artem totam relinquamus, quæ in excogitandis argumentis muta nimium est, in judicandis nimium loquax.* Quintilien & tous les autres Rhétoriciens, Aristote & tous les Philosophes en parlent de même; de sorte que l'on auroit peine à n'être pas de leur sentiment, si l'expérience générale n'y paroïssoit entièrement opposée.

On en peut prendre à témoin presque autant de personnes qu'il y en a qui ont passé par le cours ordinaire des études, & qui ont appris de cette méthode artificielle de trouver des preuves, ce qu'on en apprend dans les Colleges. Car y en a-t-il un seul qui puisse dire véritablement, que lorsqu'il a été obligé de traiter quelque sujet, il ait fait réflexion sur ces lieux, & y ait cherché les raisons qui lui étoient nécessaires? Qu'on consulte tant d'Avocats & de Prédicateurs qui sont au monde, tant de gens qui parlent & qui écrivent, & qui ont toujours de la matiere de reste, & je ne fais si on en pourra trouver quelqu'un qui ait jamais songé à faire un argument à *causa*, à *effectu*, à *adjunctis*, pour prouver ce qu'il desiroit persuader.

Aussi, quoique Quintilien fasse paroître de l'estime pour cet art, il est ^{VIII. C. 2.} obligé néanmoins de reconnoître qu'il ne faut pas, lorsqu'on traite une ^{Nº. III.} matiere, aller frapper à la porte de tous ces lieux pour en tirer des arguments & des preuves. *Illud quoque, dit-il, studiosi eloquentiae cogitent, non esse, cum proposita fuerit materia dicendi, scrutanda singula & velut ostiatim pulsanda, ut sciant an ad id probandum quod intendimus, fortè respondeant.*

Il est vrai que tous les arguments qu'on fait sur chaque sujet, se peuvent rapporter à ces chefs & à ces termes généraux qu'on appelle lieux; mais ce n'est point par cette méthode qu'on les trouve. La nature, la considération attentive du sujet, la connoissance de diverses vérités les fait produire, & ensuite l'art les rapporte à certains genres. De sorte que l'on peut dire véritablement des lieux ce que S. Augustin dit en général des préceptes de la Rhétorique. On trouve, dit-il, que les regles de l'éloquence sont observées dans les discours des personnes éloquentes, quoiqu'ils n'y pensent pas en les faisant, soit qu'ils les sachent, soit qu'ils les ignorent. Ils pratiquent ces regles parce qu'ils sont éloquents; mais ils ne s'en servent pas pour être éloquents. *Implent quippe illa quia sunt eloquentes, non adhibent ut sint eloquentes.*

L'on marche naturellement, comme ce même Pere le remarque en un autre endroit, & en marchant on fait certains mouvements réglés du corps. Mais il ne serviroit de rien pour apprendre à marcher, de dire, par exemple, qu'il faut envoyer des esprits en certains nerfs, remuer certains muscles, faire certains mouvements dans les jointures, mettre un pied devant l'autre, & se reposer sur l'un pendant que l'autre avance. On peut bien former des regles en observant ce que la nature nous fait faire; mais on ne fait jamais ces actions par le secours de ces regles. Ainsi l'on traite tous les lieux dans les discours les plus ordinaires, & l'on ne sauroit rien dire qui ne s'y rapporte; mais ce n'est point en y faisant une réflexion expresse que l'on produit ces pensées; cette réflexion ne pouvant servir qu'à ralentir la chaleur de l'esprit, & à l'empêcher de trouver les raisons vives & naturelles qui sont les vrais ornements de toute sorte de discours.

Virgile, dans le neuvieme livre de l'Enéide, après avoir représenté Euriale surpris & environné de ses ennemis, qui étoient prêts de venger sur lui la mort de leurs compagnons, que Nifus ami d'Euriale avoit tués, met ces paroles pleines de mouvement & de passion dans la bouche de Nifus.

*Me me adsum, qui feci, in me convertite ferrum,
O Rutuli! mea fraus omnis; nihil iste nec ausus,*

VIII. CL.
N°. III

Nec potuit. Cælum hoc & sidera conscia testor.

Tantum infelicem nimium dilexit amicum.

C'est un argument, dit Ramus, à *causa efficiente* ; mais on pourroit bien jurer avec assurance que jamais Virgile ne songea, lorsqu'il fit ces vers, au lieu de la cause efficiente. Il ne les auroit jamais faits, s'il s'étoit arrêté à y chercher cette pensée : & il faut nécessairement que pour produire des vers si nobles & si animés, il ait non seulement oublié ces regles, s'il les savoit, mais qu'il se soit en quelque sorte oublié lui-même pour prendre la passion qu'il représentoit.

En vérité, le peu d'usage que le monde a fait de cette méthode, des lieux depuis tant de temps qu'elle est trouvée & qu'on l'enseigne dans les Ecoles, est une preuve évidente qu'elle n'est pas de grand usage. Mais quand on se seroit appliqué à en tirer tout le fruit qu'on en peut tirer, on ne voit pas qu'on puisse arriver par-là à quelque chose qui soit véritablement utile & estimable. Car tout ce qu'on peut prétendre par cette méthode est de trouver sur chaque sujet diverses pensées générales, ordinaires, éloignées, comme les Lullistes en trouvent par le moyen de leurs tables. Or tant s'en faut qu'il soit utile de se procurer cette sorte d'abondance, qu'il n'y a rien qui gâte davantage le jugement.

Rien n'étouffe plus les bonnes semences que l'abondance des mauvaises herbes : rien ne rend un esprit plus stérile en pensées justes & solides, que cette mauvaise fertilité de pensées communes. L'esprit s'accoutume à cette facilité, & ne fait plus d'effort pour trouver les raisons propres, particulières & naturelles, qui ne se découvrent que dans la considération attentive de son sujet.

On devroit considérer que cette abondance qu'on recherche par le moyen de ces lieux, est un très-petit avantage. Ce n'est pas ce qui manque à la plupart du monde. On pêche beaucoup plus par excès que par défaut ; & les discours que l'on fait ne sont que trop remplis de matière. Ainsi pour former les hommes dans une éloquence judicieuse & solide, il seroit bien plus utile de leur apprendre à se taire qu'à parler ; c'est-à-dire, à supprimer & à retrancher les pensées basses, communes & fausses, qu'à produire comme ils font un amas confus de raisonnements bons & mauvais, dont on remplit les livres & les discours.

Et comme l'usage des lieux ne peut guere servir qu'à trouver de ces sortes de pensées, on peut dire que s'il est bon de savoir ce qu'on en dit, parce que tant de personnes célèbres en ont parlé, qu'ils ont formé une espece de nécessité de ne pas ignorer une chose si commune ; il est encore beaucoup plus important d'être très-persuadé qu'il n'y a rien de plus ridicule que de les employer pour discourir de tout à perte de vue,
comme

comme les Lullistes font par le moyen de leurs attributs généraux qui VIII. C 1.
font des especes de lieux , & que cette mauvaise facilité de parler de N°. III.
tout , & de trouver raison par-tout , dont quelques personnes font vanité ,
est un si mauvais caractère d'esprit, qu'il est beaucoup au dessous de
la bêtise.

C'est pourquoi tout l'avantage qu'on peut tirer de ces lieux , se réduit
au plus à en avoir une teinture générale , qui sert peut-être un peu ,
sans qu'on y pense , à envisager la matiere que l'on traite par plus de
faces & de parties.

C H A P I T R E XVIII.

Division des Lieux en Lieux de Grammaire , de Logique & de Métaphysique.

Ceux qui ont traité des lieux les ont divisés en différente maniere.
Celle qui a été suivie par Cicéron dans ses livres de l'Invention , & dans
le vingt-unieme livre de l'Orateur , & par Quintilien au cinquieme livre
de ses Institutions , est moins méthodique ; mais elle est aussi plus propre
pour l'usage des discours du Barreau , auquel ils la rapportent particulié-
rement ; celle de Ramus est trop embarrassée de subdivisions.

En voici une qui paroît assez commode , d'un Philosophe Allemand fort
judicieux & fort solide nommé *Glauberge* , dont la Logique m'est tombée
entre les mains , lorsqu'on avoit déjà commencé à imprimer celle-ci.

Les lieux sont tirés , ou de la Grammaire , ou de la Logique , ou de la
Métaphysique.

Lieux de Grammaire.

Les lieux de Grammaire , sont l'étymologie , & les mots dérivés de
même racine , qui s'appellent en latin *conjugata* , & en grec *παράγωγα*.

On argumente par l'étymologie quand on dit , par exemple , que plu-
sieurs personnes du monde ne se divertissent jamais , à proprement par-
ler , parce que se divertir , c'est se désappliquer des occupations sérieuses ,
& qu'ils ne s'occupent jamais sérieusement.

Les mots dérivés de même racine servent aussi à faire trouver des
pensées.

Homo sum , humani nil à me alienum puto.

Mortali urgemur ab hoste , mortales.

Belles - Lettres. Tome XLI.

Q q

VIII. C I. *Quid tam dignum misericordiâ quàm miser ? Quid tam indignum mi-*
 N°. III. *sericordiâ quàm superbus miser ?* Qu'y a-t-il de plus digne de miséricorde
 qu'un misérable ? Et qu'y a-t-il de plus indigne de miséricorde qu'un
 misérable qui est orgueilleux ?

Lieux de Logique.

Les lieux de Logique sont les termes universels, genre, espece, différence, propre, accident, la définition, la division ; & comme tous ces points ont été expliqués auparavant, il n'est pas nécessaire d'en traiter ici davantage.

Il faut seulement remarquer que l'on joint d'ordinaire à ces lieux certaines maximes communes qu'il est bon de savoir, non parce qu'elles sont fort utiles, mais parce qu'elles sont communes. On en a déjà rapporté quelques-unes sous d'autres termes ; mais il est bon de les savoir sous les termes ordinaires.

1°. Ce qui s'affirme ou nie du genre, s'affirme ou nie de l'espece. *Ce qui convient à tous les hommes convient aux Grands. Mais ils ne peuvent pas prétendre aux avantages qui sont au dessus des hommes.*

2°. En détruisant le genre on détruit aussi l'espece. *Celui qui ne juge point du tout ne juge point mal ; celui qui ne parle point du tout ne parle jamais indiscrettement.*

3°. En détruisant toutes les especes on détruit le genre. *Les formes qu'on appelle substantielles (excepté l'ame raisonnable) ne sont ni corps ni esprit ; donc ce ne sont point des substances.*

4°. Si l'on peut affirmer ou nier de quelque chose la différence totale, on en peut affirmer ou nier l'espece. *L'étendue ne convient pas à la pensée ; donc elle n'est pas matiere.*

5°. Si l'on peut affirmer ou nier de quelque chose la propriété, on en peut affirmer ou nier l'espece. *Etant impossible de se figurer la moitié d'une pensée, ni une pensée ronde & quarrée, il est impossible que ce soit un corps.*

6°. On affirme ou on nie le défini de ce dont on affirme ou nie la définition. *Il y a peu de personnes justes, parce qu'il y en a peu qui aient une ferme & constante volonté de rendre à chacun ce qui lui appartient.*

Lieux de Métaphysique.

Les lieux de Métaphysique sont certains termes généraux convenant à tous les êtres, auxquels on rapporte plusieurs arguments, comme les

causes, les effets, le tout, les parties, les termes opposés. Ce qu'il y a de plus utile est, d'en savoir quelques divisions générales, & principalement des causes. VIII. C. 2.
N°. III.

Les définitions qu'on donne dans l'Ecole aux causes en général, en disant qu'une cause est ce qui produit un effet, ou ce par quoi une chose est, sont si peu nettes, & il est si difficile de voir comment elles conviennent à tous les genres de cause, qu'on auroit aussi-bien fait de laisser ce mot entre ceux qu'on ne définit point; l'idée que nous en avons étant aussi claire que les définitions qu'on en donne.

Mais la division des causes en quatre especes, qui sont la cause finale, efficiente, matérielle & formelle, est si célèbre qu'il est nécessaire de la savoir.

On appelle CAUSE FINALE la fin pour laquelle une chose est.

Il y a des fins principales, qui sont celles que l'on regarde principalement, & des fins accessoires, qu'on ne considère que par surcroît.

Ce que l'on prétend faire ou obtenir est appelé *finis cuius gratia*. Ainsi la santé est la fin de la Médecine, parce qu'elle prétend la procurer.

Celui pour qui l'on travaille est appelé *finis cui*; l'homme est la fin de la Médecine en cette manière, parce que c'est à lui qu'elle a dessein d'apporter la guérison.

Il n'y a rien de plus ordinaire que de tirer des arguments de la fin, ou pour montrer qu'une chose est imparfaite, comme qu'un discours est mal fait, lorsqu'il n'est pas propre à persuader; ou pour faire voir qu'il est vraisemblable qu'un homme a fait ou fera quelque action, parce qu'elle est conforme à la fin qu'il a accoutumé de se proposer; d'où vient cette parole célèbre d'un Juge de Rome, qu'il falloit examiner avant toutes choses, *cui bono*; c'est-à-dire, quel intérêt un homme auroit eu à faire une chose, parce que les hommes agissent ordinairement selon leur intérêt; ou pour montrer au contraire qu'on ne doit pas soupçonner un homme d'une action, parce qu'elle auroit été contraire à sa fin.

Il y a encore plusieurs autres manières de raisonner par la fin, que le bon sens découvrira mieux que tous les préceptes: ce qui soit dit aussi pour les autres lieux.

LA CAUSE EFFICIENTE est celle qui produit une autre chose. On en tire des arguments en montrant qu'un effet n'est pas, parce qu'il n'a pas eu de cause suffisante; ou qu'il est ou fera, en faisant voir que toutes les causes sont. Si ces causes sont nécessaires, l'argument est nécessaire; si elles sont libres & contingentes, il n'est que probable.

VIII. CL. Il y a diverses especes de cause efficiente, dont il est utile de faire
N°. LI. les noms.

Dieu créant Adam, étoit sa cause *totale*, parce que rien ne concouroit avec lui; mais le pere & la mere ne sont chacun que causes *partielles* de leur enfant, parce qu'ils ont besoin l'un de l'autre.

Le soleil est une cause *propre* de la lumiere; mais il n'est cause qu'*accidentelle* de la mort d'un homme que sa chaleur aura fait mourir, parce qu'il étoit mal disposé.

Le pere est cause *prochaine* de son fils.

L'ayeul n'en est que cause *éloignée*.

La mere est une cause *productive*.

La nourrice n'est qu'une cause *conservante*.

Le pere est une cause *univoque* à l'égard de ses enfants, parce qu'ils lui sont semblables en nature.

Dieu n'est qu'une cause *équivoque* à l'égard des créatures, parce qu'elles ne sont pas de la nature de Dieu.

Un ouvrier est la cause *principale* de son ouvrage, ses instruments n'en sont que la cause *instrumentale*.

L'air qui entre dans les orgues est une cause *universelle* de l'harmonie des orgues.

La disposition particuliere de chaque tuyau, & celui qui en joue, en sont les causes *particulieres* qui déterminent l'universelle.

Le soleil est une cause *naturelle*.

L'homme, une cause *intellectuelle* à l'égard de ce qu'il fait avec jugement.

Le feu qui brûle du bois, est une cause *nécessaire*.

Un homme qui marche est une cause *libre*.

Le soleil éclairant une chambre, est la cause *propre* de sa clarté, l'ouverture de la fenêtre n'est qu'une chose ou condition, sans laquelle l'effet ne se feroit pas, *conditio sine qua non*.

Le feu brûlant une maison, est la cause *physique* de l'embrasement; l'homme qui y a mis le feu, en est la cause *morale*.

On rapporte encore à la cause efficiente, la cause *exemplaire*, qui est le modele que l'on se propose en faisant un ouvrage; comme le dessein d'un bâtiment, par lequel un Architecte se conduit: ou généralement ce qui est cause de l'être objectif de notre idée, ou de quelqu'autre image que ce soit, comme le Roi Louis XIV est la cause *exemplaire* de son portrait.

LA CAUSE MATÉRIELLE est ce dont les choses sont formées, comme l'or est la matiere d'un vase d'or. Ce qui convient ou ne convient pas

à la matière, convient ou ne convient pas aux choses qui en sont composées. VIII. CL.
N°. III.

LA FORME est ce qui rend une chose telle, & la distingue des autres, soit que ce soit un être réellement distingué de la matière, selon l'opinion de l'École, soit que ce soit seulement l'arrangement des parties. C'est par la connoissance de cette forme qu'on en doit expliquer les propriétés.

Il y a autant de différents effets que de causes, ces mots étant réciproques. La manière ordinaire d'en tirer des arguments, est de montrer que si l'effet est, la cause est; rien ne pouvant être sans cause. On prouve aussi qu'une cause est bonne ou mauvaise, quand les effets en sont bons ou mauvais. Ce qui n'est pas toujours vrai dans les causes par accident.

On a parlé suffisamment du tout & des parties dans le Chapitre de la Division, & ainsi il n'est pas nécessaire d'en rien ajouter ici.

On fait de quatre sortes de termes opposés.

Les relatifs; comme père, fils: maître, serviteur.

Les contraires; comme froid, chaud: sain & malade.

Les privatifs; comme la vie, la mort: la vue, l'aveuglement: l'ouïe, la surdité: la science, l'ignorance.

Les contradictoires qui consistent dans un terme, & dans la simple négation de ce terme, voir, ne voir pas. La différence qu'il y a entre ces deux dernières sortes d'opposés, est que les termes privatifs enferment la négation d'une forme dans un sujet qui en est capable; au lieu que les négatifs ne marquent point cette capacité. C'est pourquoi on ne dit point qu'une pierre est aveugle ou morte, parce qu'elle n'est pas capable ni de la vue ni de la vie.

Comme ces termes sont opposés, on se sert de l'un pour nier l'autre. Les termes contradictoires ont cela de propre, qu'en ôtant l'un, on établit l'autre.

Il y a plusieurs sortes de comparaison. Car l'on compare les choses, ou égales, ou inégales; ou semblables, ou dissemblables. On prouve que ce qui convient ou ne convient pas à une chose égale ou semblable, convient ou ne convient pas à une autre chose à qui elle est égale ou semblable.

Dans les choses inégales, on prouve négativement que si ce qui est plus probable n'est pas, ce qui est moins probable n'est pas à plus forte raison: ou affirmativement, que si ce qui est moins probable est, ce qui est plus probable est aussi. On se sert d'ordinaire des différences ou des dissimilitudes, pour ruiner ce que d'autres auroient voulu établir par des

VIII. C L. singilitudes, comme on ruine l'argument qu'on tire d'un Arrêt, en montrant qu'il est donné sur un autre cas.

Voilà grossièrement une partie de ce que l'on dit des lieux. Il y a des choses qu'il est plus utile de ne savoir qu'en cette manière. Ceux qui en désireront davantage, le peuvent voir dans les Auteurs qui en ont traité avec plus de soin. On ne sauroit néanmoins conseiller à personne de l'aller chercher dans les Topiques d'Aristote, parce que ce sont des livres étrangement confus. Mais il y a quelque chose d'assez beau sur ce sujet dans le premier livre de la Rhétorique, où il enseigne diverses manières de faire voir qu'une chose est utile, agréable, plus grande, plus petite. Il est vrai néanmoins qu'on n'arrivera jamais par ce chemin à aucune connaissance bien solide.

C H A P I T R E X I X.

Des diverses manières de mal raisonner, que l'on appelle Sophismes.

QUOIQUE sachant les règles des bons raisonnements, il ne soit pas difficile de reconnoître ceux qui sont mauvais, néanmoins comme les exemples à fuir frappent souvent davantage que les exemples à imiter, il ne sera pas inutile de représenter les principales sources des mauvais raisonnements, que l'on appelle *sophismes* ou *paralogismes* : parce que cela donnera encore plus de facilité à les éviter.

Je ne les réduirai qu'à sept ou huit ; y en ayant quelques-uns de si grossiers qu'ils ne méritent pas d'être remarqués.

I.

Prouver autre chose que ce qui est en question.

Ce sophisme est appelé par Aristote *ignoratio elenchi* ; c'est-à-dire, l'ignorance de ce que l'on doit prouver contre son adversaire. C'est un vice très-ordinaire dans les contestations des hommes. On dispute avec chaleur, & souvent on ne s'entend pas l'un l'autre. La passion du fait mauvaise foi fait qu'on attribue à son adversaire ce qui est éloigné de son sentiment, pour le combattre avec plus d'avantage ; ou qu'on lui impute les conséquences qu'on s'imagine pouvoir tirer de sa doctrine, quoiqu'il les défavoue & qu'il les nie. Tout cela se peut rapporter à

cette premiere espece de sophisme , qu'un homme de bien & sincere doit VIII. C. I.
éviter sur toutes choses. N°. III.

Il eût été à souhaiter qu'Aristote , qui a eu soin de nous avertir de ce défaut, eût eu autant de soin de l'éviter. Car on ne peut dissimuler qu'il n'ait combattu plusieurs des anciens Philosophes en rapportant leurs opinions peu sincèrement. Il réfute Parménides & Mélissus , pour n'avoir admis qu'un seul principe de toutes choses , comme s'ils avoient entendu par-là , le principe dont elles sont composées , au lieu qu'ils entendoient le seul & unique principe dont toutes les choses ont tiré leur origine , qui est Dieu.

Il accuse tous les anciens de n'avoir pas reconnu la privation pour un des principes des choses naturelles , & il les traite sur cela de rustiques & de grossiers. Mais qui ne voit que ce qu'il nous représente comme un grand mystere qui eût été ignoré jusqu'à lui , ne peut jamais avoir été ignoré de personne , puisqu'il est impossible de ne pas voir qu'il faut que la matiere dont on fait une table , ait la privation de la forme de table ; c'est-à-dire , ne soit pas table avant qu'on en fasse une table . Il est vrai que ces anciens ne s'étoient pas avisés de cette connoissance pour expliquer les principes des choses naturelles , parce qu'en effet il n'y a rien qui y serve moins ; étant assez visible qu'on n'en connoît pas mieux comment se fait une horloge , pour savoir que la matiere dont on la fait a dû n'être pas horloge avant qu'on en fit une horloge.

C'est donc une injustice à Aristote de reprocher à ces anciens Philosophes, d'avoir ignoré une chose qu'il est impossible d'ignorer , & de les accuser de ne s'être pas servis pour expliquer la nature , d'un principe qui n'explique rien ; & c'est une illusion & un sophisme , que d'avoir produit au monde ce principe de la privation , comme un rare secret , puisque ce n'est point ce que l'on cherche quand on tâche de découvrir les principes de la nature. On suppose comme une chose connue , qu'une chose n'est pas avant que d'être faite. Mais on veut savoir de quels principes elle est composée , & quelle cause l'a produite.

Aussi n'y eut-il jamais de Statuaire , par exemple , qui pour apprendre à quelqu'un la maniere de faire une statue , lui ait donné pour premiere instruction cette leçon , par laquelle Aristote veut qu'on commence l'explication de tous les ouvrages de la nature : Mon ami , la premiere chose que vous devez savoir est , que pour faire une statue il faut choisir un marbre qui ne soit pas encore cette statue que vous voulez faire.

Supposer pour vrai ce qui est en question.

C'est ce qu'Aristote appelle *pétition de principe* ; ce qu'on voit assez être entièrement contraire à la vraie raison : puisque dans tout raisonnement, ce qui sert de preuve, doit être plus clair & plus connu que ce que l'on veut prouver.

Cependant Galilée l'accuse, & avec justice, d'être tombé lui-même dans ce défaut, lorsqu'il veut prouver par cet argument, que la terre est au centre du monde.

La nature des choses pesantes est de tendre au centre du monde ; & des choses légères de s'en éloigner :

Or l'expérience nous fait voir que les choses pesantes tendent au centre de la terre, & que les choses légères s'en éloignent :

Donc le centre de la terre est le même que le centre du monde.

Il est clair qu'il y a dans la majeure de cet argument une manifeste *pétition de principe*. Car nous voyons bien que les choses pesantes tendent au centre de la terre ; mais d'où Aristote a-t-il appris qu'elles tendent au centre du monde, s'il ne suppose que le centre de la terre est le même que le centre du monde ? Ce qui est la conclusion même qu'il veut prouver par cet argument.

Ce sont aussi de pures *pétitions de principe* que la plupart des arguments dont on se sert pour prouver un certain genre bizarre de substances qu'on appelle dans l'Ecole, *des formes substantielles*, lesquelles on prétend être corporelles, quoiqu'elles ne soient pas des corps, ce qui est assez difficile à comprendre. S'il n'y avoit des formes substantielles, disent-ils, il n'y auroit point de génération : or il y a génération dans le monde : donc il y a des formes substantielles.

Il n'y a qu'à distinguer l'équivoque du mot de génération, pour voir que cet argument n'est qu'une pure *pétition de principe*. Car si l'on entend par le mot de génération, la production naturelle d'un nouveau tout dans la nature, comme la production d'un poulet qui se forme dans un œuf, on a raison de dire qu'il y a des générations en ce sens ; mais on n'en peut pas conclure qu'il y ait des formes substantielles, puisque le seul arrangement des parties par la nature peut produire ces nouveaux tous, & ces nouveaux êtres naturels. Mais si l'on entend par le mot de génération, comme ils l'entendent ordinairement, la production d'une nouvelle substance qui ne fût pas auparavant, savoir de cette forme substantielle, on supposera justement ce qui est en question : étant

visible

visible que celui qui nie les formes substantielles ne peut pas accorder VIII. C. r.
 que la nature produise des formes substantielles. Et tant s'en faut qu'il N°. III.
 puisse être porté par cet argument à avouer qu'il y en ait, qu'il en doit
 tirer une conclusion toute contraire en cette sorte : S'il y avoit des for-
 mes substantielles, la nature pourroit produire des substances qui ne se-
 roient pas auparavant : Or la nature ne peut pas produire de nouvelles
 substances, puisque ce seroit une espece de création ; & partant il n'y a
 point de formes substantielles.

En voici une autre de même nature. S'il n'y avoit point de formes
 substantielles, disent-ils encore, les êtres naturels ne seroient pas des tous
 qu'ils appellent *per se*, *totum per se* ; mais des êtres par accident : Or
 ils sont des tous *per se* : Donc il y a des formes substantielles.

Il faut encore prier ceux qui se servent de cet argument, de vouloir
 expliquer ce qu'ils entendent par un tout *per se*, *totum per se*. Car s'ils
 entendent, comme ils font, un être composé de matiere & de forme,
 il est clair que c'est une pétition de principe, puisque c'est comme s'ils
 disoient : S'il n'y avoit point de formes substantielles, les êtres naturels
 ne seroient pas composés de matiere & de formes substantielles : Or ils
 sont composés de matiere & de formes substantielles : Donc il y a des
 formes substantielles. Que s'ils entendent autre chose, qu'ils le disent,
 & l'on verra qu'ils ne prouvent rien.

On s'est arrêté un peu en passant, à faire voir la foiblesse des argu-
 ments, sur lesquels on établit dans l'Ecole ces sortes de substances qui
 ne se découvrent ni par les sens, ni par l'esprit, & dont on ne fait autre
 chose, sinon que l'on les appelle des formes substantielles ; parce que,
 quoique ceux qui les soutiennent le fassent à très-bon dessein, néan-
 moins les fondemens dont ils se servent, & les idées qu'ils donnent
 de ces formes, obscurcissent & troublent des preuves très-solides & très-
 convaincantes de l'immortalité de l'ame, qui sont prises de la distinction
 des corps & des esprits, & de l'impossibilité qu'il y a qu'une substance
 qui n'est pas matiere, péricisse par les changements qui arrivent dans la
 matiere. Car par le moyen de ces formes substantielles on fournit, sans
 y penser, aux libertins, des exemples de substances qui péricissent, qui
 ne sont pas proprement matiere, & à qui on attribue dans les animaux
 une infinité de pensées ; c'est-à-dire, d'actions purement spirituelles. Et
 c'est pourquoi il est utile pour la Religion, & pour la conviction des
 impies & des libertins, de leur ôter cette réponse, en leur faisant voir
 qu'il n'y a rien de plus mal fondé que ces substances périssables qu'on ap-
 pelle des formes substantielles.

VIII. C L. On peut rapporter encore à cette sorte de sophisme, la preuve que N^o. III. l'on tire d'un principe différent de ce qui est en question ; mais que l'on fait n'être pas moins contesté par celui contre lequel on dispute. Ce sont, par exemple, deux dogmes également constants parmi les Catholiques : L'un, que tous les points de la foi ne se peuvent pas prouver par l'Ecriture seule : L'autre, que c'est un point de la foi, que les enfants sont capables du Baptême. Ce seroit donc mal raisonner à un Anabaptiste, de prouver contre les Catholiques, qu'ils ont tort de croire que les enfants soient capables du Baptême, parce que nous n'en voyons rien dans l'Ecriture ; puisque cette preuve supposeroit que l'on ne devoit croire de foi que ce qui est dans l'Ecriture : ce qui est nié par les Catholiques.

Enfin on peut rapporter à ce sophisme tous les raisonnements où l'on prouve une chose inconnue par une qui est autant ou plus inconnue ; ou une chose incertaine par une autre qui est autant ou plus incertaine.

III.

Prendre pour cause ce qui n'est point cause.

Ce sophisme s'appelle *non causa pro causa*.

Il est très-ordinaire parmi les hommes, & on y tombe en plusieurs manieres. L'une est, par la simple ignorance des véritables causes des choses. C'est ainsi que les Philosophes ont attribué mille effets à la crainte du vuide, qu'on a prouvé démonstrativement en ce temps, & par des expériences très-ingénieuses, n'avoir pour cause que la pesanteur de l'air, comme on le peut voir dans l'excellent Traité de M. Pascal, qui vient de paroître. Les mêmes Philosophes enseignent ordinairement que les vases pleins d'eau se fendent à la gelée, parce que l'eau se resserre, & ainsi laisse du vuide que la nature ne peut souffrir. Et néanmoins on a reconnu qu'ils ne se rompent que parce qu'au contraire l'eau étant gelée, occupe plus de place qu'avant que d'être gelée, ce qui fait aussi que la glace nage sur l'eau.

On peut rapporter au même sophisme, quand on se sert de causes éloignées & qui ne prouvent rien, pour prouver des choses ou assez claires d'elles-mêmes, ou fausses, ou au moins douteuses. Comme quand Aristote veut prouver que le monde est parfait par cette raison. *Le monde est parfait parce qu'il contient des corps : Le corps est parfait parce qu'il a trois dimensions : Les trois dimensions sont parfaites, parce que trois font tout (quia tria sunt omnia) & trois font tout, parce qu'on ne se sert pas*

du mot de tout quand il n'y a qu'une chose ou deux , mais seulement quand VIII. C L.
il y en a trois. On prouvera par cette raison , que le moindre atome N°. III.
 est aussi parfait que le monde , puisqu'il a trois dimensions aussi-bien que
 le monde. Mais tant s'en faut que cela prouve que le monde soit par-
 fait , qu'au contraire tout corps , en tant que corps , est essentiellement
 imparfait , & que la perfection du monde consiste principalement en ce
 qu'il enferme des créatures qui ne sont pas corps.

Le même Philosophe prouve qu'il y a trois mouvements simples ,
 parce qu'il y a *trois dimensions*. Il est difficile de voir la conséquence de
 l'un à l'autre.

Il prouve aussi que le ciel est inaltérable & incorruptible , parce qu'il
 se meut circulairement , & qu'il n'y a rien de contraire au mouvement
 circulaire. Mais 1°. On ne voit pas ce que fait la contrariété du mou-
 vement à la corruption ou l'altération du corps. 2°. On voit encore
 moins pourquoi le mouvement circulaire d'orient en occident , n'est pas
 contraire à un autre mouvement circulaire d'occident en orient.

L'autre cause , qui fait tomber les hommes dans ce sophisme , est la
 sotte vanité qui nous fait avoir honte de reconnoître notre ignorance.

Car c'est de-là qu'il arrive que nous aimons mieux nous forger des
 causes imaginaires des choses dont on nous demande raison , que d'a-
 vouer que nous n'en savons pas la cause , & la maniere dont nous nous
 échappons de cette confession de notre ignorance est assez plaisante.
 Quand nous voyons un effet dont la cause nous est inconnue , nous
 nous imaginons l'avoir découverte , lorsque nous avons joint à cet effet
 un mot général de *vertu* ou de *faculté* , qui ne forme dans notre esprit
 aucune autre idée , sinon que cet effet a quelque cause , ce que nous
 savions bien avant que d'avoir trouvé ce mot. Il n'y a personne , par
 exemple , qui ne sache que ses arteres battent ; que le fer étant proche
 de l'aiman s'y va joindre ; que le séné purge , & que le pavot endort.
 Ceux qui ne font point profession de science , & à qui l'ignorance n'est
 pas honteuse , avouent franchement qu'ils connoissent ces effets ; mais
 qu'ils n'en savent pas la cause : au lieu que les savants , qui rougiroient
 d'en dire autant , s'en tirent d'une autre maniere , & prétendent qu'ils
 ont découvert la vraie cause de ces effets , qui est , qu'il y a dans les
 arteres une vertu pulsifique ; dans l'aiman une vertu magnétique ; dans
 le séné une vertu purgative , & dans le pavot une vertu soporifique.
 Voilà qui est fort commodément résolu ; & il n'y a point de Chinois
 qui n'eût pu avec autant de facilité se tirer de l'admiration où on étoit
 des horloges en ce pays-là , lorsqu'on leur en apporta d'Europe. Car il
 n'auroit eu qu'à dire qu'il connoissoit parfaitement la raison de ce que les

VIII. C L. autres trouvoient si merveilleux, & que ce n'étoit autre chose, sinon
 N°. III. qu'il y avoit dans cette machine une vertu *indicatrice*, qui marquoit les heures sur le cadran, & une vertu *sonorifique* qui les faisoit sonner. Il se seroit rendu aussi savant par-là dans la connoissance des horloges, que le sont ces Philosophes dans la connoissance du battement des arteres, & des propriétés de l'aiman, du féné & du pavot.

Il y a encore d'autres mots qui servent à rendre les hommes savants à peu de frais: comme de sympathie, d'antipathie, de qualités occultes. Mais encore tous ceux-là ne diroient rien de faux, s'ils se contentoient de donner à ces mots de *vertu* & de *faculté*, une notion générale de cause, quelle qu'elle soit, intérieure ou extérieure, dispositive ou active. Car il est certain qu'il y a dans l'aiman quelque disposition qui fait que le fer va plutôt s'y joindre qu'à une autre pierre; & il a été permis aux hommes d'appeler cette disposition, en quoi que ce soit qu'elle consiste, *vertu magnétique*. De sorte que s'ils se trompent, c'est seulement en ce qu'ils s'imaginent en être plus savants pour avoir trouvé ce mot, ou bien en ce que par-là ils veulent que nous entendions une certaine qualité imaginaire, par laquelle l'aiman attire le fer, laquelle ni eux ni personne n'a jamais conçue.

Mais il y en a d'autres qui nous donnent pour les véritables causes de la nature, de pures chimères, comme font les Astrologues, qui rapportent tout aux influences des astres, & qui ont même trouvé par-là, qu'il falloit qu'il y eût un ciel immobile au dessus de tous ceux à qui ils donnent du mouvement, parce que la terre portant diverses choses en divers pays (*Non omnis fert omnia tellus. India mittit ebur; molles sua thura Sabæi*) on n'en pouvoit rapporter la cause qu'aux influences d'un ciel, qui étant immobile, eût toujours les mêmes aspects sur les mêmes endroits de la terre.

Aussi l'un d'eux ayant entrepris de prouver par des raisons physiques l'immobilité de la terre, fait l'une de ses principales démonstrations de cette raison mystérieuse, que si la terre tournoit autour du Soleil, les influences des astres iroient de travers, ce qui causeroit un grand désordre dans le monde.

C'est par ces influences qu'on épouvante les peuples, quand on voit paroître quelque Comete, ou qu'il arrive quelque grande Eclipse, comme celle de l'an 1654, qui devoit bouleverser le monde, & principalement la ville de Rome, ainsi qu'il étoit expressément marqué dans la Chronologie de Helvicus *Romæ fatalis*; quoiqu'il n'y ait aucune raison, ni que les Cometes & les Eclipses puissent avoir aucun effet considérable sur la terre, ni que des causes générales, comme celles-là, agissent plu-

tôt en un endroit qu'en un autre, & menacent plutôt un Roi ou un Prince qu'un artisan; aussi en voit-on cent qui ne sont suivies d'aucun effet remarquable. Que s'il arrive quelquefois des guerres, des mortalités, des pestes, & la mort de quelque Prince après des Comètes ou des Eclipses, il en arrive aussi sans Comètes & sans Eclipses. Et d'ailleurs ces effets sont si généraux & si communs, qu'il est bien difficile qu'ils n'arrivent tous les ans en quelque endroit du monde. De sorte que ceux qui disent en l'air que cette Comète menace quelque Grand de la mort, ne se hasardent pas beaucoup.

C'est encore pis quand ils donnent ces influences chimériques pour la cause des inclinations des hommes, vicieuses ou vertueuses, & même de leurs actions particulières & des événements de leur vie, sans en avoir d'autre fondement, sinon qu'entre mille prédictions il arrive par hasard que quelques-unes sont vraies. Mais si on veut juger des choses par le bon sens, on avouera qu'un flambeau allumé dans la chambre d'une femme qui accouche, doit avoir plus d'effet sur le corps de son enfant, que la planète de Saturne, en quelque aspect qu'elle le regarde, & avec quelqu'autre qu'elle soit jointe.

Enfin il y en a qui apportent des causes chimériques d'effets chimériques, comme ceux qui supposent que la nature abhorre le vuide, & qu'elle fait des efforts pour l'éviter (ce qui est un effet imaginaire: car la nature n'a horreur de rien, & tous les effets qu'on attribue à cette horreur dépendent de la seule pesanteur de l'air) ne laissent pas d'apporter des raisons de cette horreur imaginaire, qui sont encore plus imaginaires. La nature abhorre le vuide, dit l'un d'entr'eux, parce qu'elle a besoin de la continuité des corps pour faire passer les influences, & pour la propagation des qualités. C'est une étrange sorte de science que celle-là, qui prouve ce qui n'est point par ce qui n'est point.

[C'est pourquoi quand il s'agit de rechercher les causes des effets extraordinaires que l'on propose, il faut d'abord examiner avec soin si ces effets sont véritables; car souvent on se fatigue inutilement à chercher des raisons de choses qui ne sont point; & il y en a une infinité qu'il faut résoudre en la même manière que Plutarque résout cette question qu'il se propose: Pourquoi les poulains qui ont été courus par les loups, sont plus vites que les autres; car après avoir dit que c'est peut-être parce que ceux qui étoient plus lents ont été pris par les loups, & qu'ainsi ceux qui sont échappés étoient les plus vites; ou bien que la peur leur ayant donné une vitesse extraordinaire, ils en ont retenu l'habitude; il rapporte enfin une autre solution, qui est apparemment véritable. C'est, dit-il, que peut-être cela n'est pas vrai. C'est ainsi qu'il faut résoudre un

VIII. C. l. grand nombre d'effets qu'on attribue à la Lune ; comme , que les os sont
 N°. III. pleins de moëlle lorsqu'elle est pleine , & vuides lorsqu'elle est en décroissance ; qu'il en est de même des écrevisses : car il n'y a qu'à dire que tout cela est faux , comme des personnes fort exactes m'ont assuré l'avoir éprouvé ; les os & les écrevisses se trouvant indifféremment tantôt pleins & tantôt vuides dans tous les temps de la Lune. Il y a bien de l'apparence qu'il en est de même de quantité d'observations que l'on fait pour la coupe des bois , pour cueillir ou semer les graines , pour enter les arbres , pour prendre des médecines ; & le monde se délivrera peu à peu de toutes ces servitudes , qui n'ont point d'autre fondement que des suppositions dont personne n'a jamais éprouvé sérieusement la vérité. C'est pourquoi il y a de l'injustice dans ceux qui prétendent , que pourvu qu'ils alleguent une expérience ou un fait tiré de quelque Auteur ancien , on est obligé de le recevoir sans examen.]

C'est encore à cette sorte de sophisme qu'on doit rapporter cette tromperie ordinaire de l'esprit humain ; *post hoc , ergo propter hoc* : Cela est arrivé ensuite de telle chose , il faut donc que cette chose en soit la cause. C'est par-là que l'on a conclu que c'étoit une étoile nommée Canicule , qui étoit cause de la chaleur extraordinaire que l'on sent durant les jours qu'on appelle Caniculaires ; ce qui a fait dire à Virgile , en parlant de cette étoile , que l'on appelle en latin *Seirius* :

Aut Seirius ardor :

*Ille fitim morbosque ferens mortalibus agris
 Nascitur , & laevo contristat lumine cælum.*

Cependant , comme M. Gassendi a fort bien remarqué , il n'y a rien de moins vraisemblable que cette imagination ; car cette étoile étant de l'autre côté de la ligne , ses effets devroient être plus forts sur les lieux où elle est plus perpendiculaire ; & néanmoins les jours que nous appelons Caniculaires ici sont le temps de l'hyver de ce côté-là. De sorte qu'ils ont bien plus de sujet de croire en ce pays-là , que la Canicule leur rapporte le froid , que nous n'en avons de croire qu'elle nous cause le chaud.

I V.

[*Dénombrement imparfait.*

Il n'y a guere de défaut de raisonnements où les personnes habiles tombent plus facilement qu'en celui de faire des dénombrements impar-

faits , & de ne considérer pas assez toutes les manieres dont une chose peut être ou peut arriver ; ce qui leur fait conclure témérairement, ou qu'elle n'est pas , parce qu'elle n'est pas d'une certaine maniere , quoiqu'elle puisse être d'une autre ; ou qu'elle est de telle & telle façon , quoiqu'elle puisse être encore d'une autre maniere qu'ils n'ont pas considérée.

On peut trouver des exemples de ces raisonnements défectueux dans les preuves sur lesquelles M. Gassendi établit le principe de sa Philosophie , qui est le vuide répandu entre les parties de la matiere , qu'il appelle *vacuum disseminatum*. Et je les rapporterai d'autant plus volontiers , que M. Gassendi ayant été un homme célèbre qui avoit plusieurs connoissances très-curieuses , les fautes mêmes qu'il pourroit avoir mêlées dans ce grand nombre d'Ouvrages qu'on a publiés après sa mort , ne sont pas méprisables , & méritent d'être sues ; au lieu qu'il est fort inutile de se charger la mémoire de celles qui se trouvent dans les Auteurs qui n'ont point de réputation.

Le premier argument que M. Gassendi emploie pour prouver ce vuide répandu , & qu'il prétend faire passer en un endroit pour une démonstration aussi claire que celles des Mathématiques , est celui-ci.

S'il n'y avoit point de vuide , & que tout fût rempli de corps , le mouvement seroit impossible , & le monde ne seroit qu'une grande masse de matiere roide , inflexible & immobile. Car le monde étant tout rempli , aucun corps ne se peut remuer qu'il ne prenne la place d'un autre : ainsi si le corps A se remue , il faut qu'il déplace un autre corps au moins égal à soi , savoir B ; & B pour se remuer en doit aussi déplacer un autre. Or cela ne peut arriver qu'en deux manieres ; l'une , que ce déplacement des corps aille à l'infini , ce qui est ridicule & impossible ; l'autre , qu'il se fasse circulairement , & que le dernier corps déplacé occupe la place d'A.

Il n'y a point encore jusques ici de dénombrement imparfait ; & il est vrai de plus , qu'il est ridicule de s'imaginer , qu'en remuant un corps on en remue jusques à l'infini , qui se déplacent l'un l'autre ; Pon prétend seulement que le mouvement se fait en cercle , & que le dernier corps remué occupe la place du premier qui est A , & qu'ainsi tout se trouve rempli. C'est aussi ce que M. Gassendi entreprend de réfuter par cet argument : Le premier corps remué qui est A ne se peut mouvoir , si le dernier qui est X ne se peut remuer. Or X ne se peut remuer , puisque pour se remuer , il faudroit qu'il prit la place de l'A , laquelle n'est pas encore vuide : & partant X ne se pouvant remuer , A ne le peut aussi : donc tout demeure immobile. Tout ce raisonnement n'est fondé que sur cette supposition , que le corps X , qui est immédiatement

VIII. C L. devant A, ne se puisse remuer qu'en un seul cas, qui est que la place N°. III. d'A soit déjà vuide lorsqu'il commence à se remuer: en sorte qu'avant l'instant où il l'occupe, il y en ait une autre où l'on puisse dire qu'elle est vuide. Mais cette supposition est fausse & imparfaite; parce qu'il y a encore un cas dans lequel il est très-possible que X se remue, qui est, qu'au même instant qu'il occupe la place d'A, A quitte cette place; & dans ce cas il n'y a nul inconvénient que A pousse B, & B pousse C, jusques à X, & que X dans le même instant occupe la place d'A. Parce moyen il y aura du mouvement, & il n'y aura point de vuide.

Or que ce cas soit possible, c'est-à-dire, qu'il puisse arriver qu'un corps occupe la place d'un autre corps au même instant que ce corps la quitte, c'est une chose qu'on est obligé de reconnoître dans quelque hypothese que ce soit, pourvu seulement qu'on admette quelque matiere continue. Car, par exemple, en distinguant dans un bâton deux parties qui se suivent immédiatement, il est clair que lorsqu'on le remue, au même instant que la premiere quitte un espace, cet espace est occupé par la seconde, & qu'il n'y en a point où l'on puisse dire que cet espace est vuide de la premiere, & n'est pas rempli de la seconde. Cela est encore plus clair dans un cercle de fer qui tourne alentour de son centre; car alors chaque partie occupe au même instant l'espace qui a été quitté par celle qui la precede, sans qu'il soit besoin de s'imaginer aucun vuide. Or si cela est possible dans un cercle de fer, pourquoi ne le sera-t-il pas dans un cercle qui sera en partie de bois, & en partie d'air? Et pourquoi le corps A, que l'on suppose de bois, poussant & déplaçant le corps B, que l'on suppose d'air, le corps B n'en pourra-t-il pas déplacer un autre, & cet autre un autre jusques à X, qui entrera dans la place d'A au même temps qu'il la quittera?

Il est donc clair que le défaut du raisonnement de M. Gassendi, vient de ce qu'il a cru, qu'afin qu'un corps occupât la place d'un autre, il falloit que cette place fût vuide auparavant, & en un instant précédent; & qu'il n'a pas considéré qu'il suffisoit qu'elle se voidât au même instant.

Les autres preuves qu'il rapporte sont tirées de diverses expériences, par lesquelles il fait voir avec raison, que l'air se comprime, & que l'on peut faire entrer un nouvel air dans un espace qui en paroît déjà tout rempli, comme on voit dans les balons & les arquebuses à vent.

Sur ces expériences il forme ce raisonnement: Si l'espace A étant déjà tout rempli d'air, est capable de recevoir une nouvelle quantité d'air par compression, il faut que ce nouvel air qui y entre, ou soit mis par pénétration dans l'espace déjà occupé par l'autre air, ce qui est impossible;

sible ; ou que cet air enfermé dans A ne le remplit pas entièrement ,^{VIII. CL.} mais qu'il y eût entre les parties de l'air des espaces vuides , dans les-^{Nº. III.} quels le nouvel air est reçu ; & cette seconde hypothese prouve , dit-il , ce que je prétends , qui est , qu'il y a des espaces vuides entre les parties de la matiere , capables d'être remplis de nouveaux corps. Mais il est assez étrange que M. Gassendi ne se soit pas apperçu qu'il raisonnoit sur un dénombrement imparfait ; & qu'outre l'hypothese de la pénétration , qu'il a raison de juger naturellement impossible , & celle des vuides répandus entre les parties de la matiere qu'il veut établir , il y en a une troisieme dont il ne dit rien , & qui étant possible , fait que son argument ne conclut rien. Car l'on peut supposer qu'entre les parties plus grossieres de l'air il y a une matiere plus subtile & plus déliée , & qui pouvant sortir par les pores de tous les corps , fait que l'espace qui semble rempli d'air , peut encore recevoir un autre air nouveau ; parce que cette matiere subtile étant chassée par les parties de l'air que l'on y enfonce par force , leur fait place en sortant au travers des pores.

Et M. Gassendi étoit d'autant plus obligé de réfuter cette hypothese , qu'il admet lui-même cette matiere subtile , qui pénètre les corps , & passe par tous les pores , puisqu'il veut que le froid & le chaud soient des corpuscules qui entrent dans nos pores ; qu'il dit la même chose de la lumiere , & qu'il reconnoît même que dans l'expérience célèbre que l'on fait avec du vif-argent qui demeure suspendu à la hauteur de deux pieds trois pouces & demi dans les tuyaux qui sont plus longs que cela , & laisse en haut un espace qui paroît vuide , & qui n'est certainement rempli d'aucune matiere sensible ; il reconnoît , dis-je , qu'on ne peut pas prétendre avec raison , que cet espace soit absolument vuide , puisqu'il y a la lumiere y passe , laquelle il prend pour un corps.

Ainsi en remplissant de matiere subtile ces espaces qu'il prétend être vuides , il trouvera autant de place pour y faire entrer de nouveaux corps , que s'ils étoient actuellement vuides.]

V.

Juger d'une chose par ce qui ne lui convient que par accident.

Ce sophisme est appelé dans l'Ecole , *fallacia accidentis* ; qui est lorsque l'on tire une conclusion absolue , simple & sans restriction de ce qui n'est vrai que par accident. C'est ce que font tant de gens qui déclament contre l'antimoine , parce qu'étant mal appliqué il produit de mauvais effets. Et d'autres qui attribuent à l'Eloquence tous les mauvais effets

VIII. C I. qu'elle produit quand on en abuse ; ou à la Médecine, les fautes de
N°. III. quelques Médecins ignorants.

C'est par-là que les hérétiques de ce temps ont fait croire à tant de peuples abusés, qu'on devoit rejeter comme des inventions de Satan , l'invocation des Saints, la vénération des Reliques, la priere pour les morts, parce qu'il s'étoit glissé des abus & de la superstition parmi ces saintes pratiques, autorisées par toute l'Antiquité : comme si le mauvais usage que les hommes peuvent faire des meilleures choses les rendoit mauvaises.

On tombe souvent aussi dans ce mauvais raisonnement quand on prend les simples occasions pour les véritables causes. Comme qui accuseroit la Religion Chrétienne d'avoir été la cause du massacre d'une infinité de personnes, qui ont mieux aimé souffrir la mort que de renoncer Jesus Christ ; au lieu que ce n'est pas à la Religion Chrétienne, ni à la constance des Martyrs qu'on doit attribuer ces meurtres ; mais à la seule injustice & à la seule cruauté des Payens.

On voit aussi un exemple considérable de ce sophisme dans le raisonnement ridicule des Epicuriens, qui concluoient que les Dieux devoient avoir une forme humaine, parce que dans toutes les choses du monde, il n'y avoit que l'homme qui eût l'usage de la raison. *Les Dieux, disoient-ils, sont très-heureux : Nul ne peut être heureux sans la vertu : Il n'y a point de vertu sans la raison ; Et la raison ne se trouve nulle part ailleurs qu'en ce qui a la forme humaine : Il faut donc avouer que les Dieux sont en forme humaine.* Mais ils étoient bien aveugles, de ne pas voir, que quoique dans l'homme la substance qui pense & qui raisonne soit jointe à un corps humain, ce n'est pas néanmoins la figure humaine qui fait que l'homme pense & raisonne ; étant ridicule de s'imaginer que la raison & la pensée dépende de ce qu'il a un nez, une bouche, des joues, deux bras, deux mains, deux pieds : & ainsi c'étoit un sophisme puérile à ces Philosophes, de conclure qu'il ne pouvoit y avoir de raison que dans la forme humaine, parce que dans l'homme elle se trouvoit jointe par accident à la forme humaine.

V I.

Passer du sens divisé au sens composé, ou du sens composé au sens divisé.

L'un de ces sophismes s'appelle *fallacia compositionis*, & l'autre, *fallacia divisionis*. On les comprendra mieux par des exemples.

Jesus Christ dit dans l'Evangile en parlant de ses miracles : *Les aveugles voient, les boiteux marchent droit, les sourds entendent.* Cela ne peut

être vrai qu'en prenant ces choses séparément & non conjointement ; VIII. C. L. c'est-à-dire, dans le sens divisé, & non dans le sens composé. Car les N°. III. aveugles ne voyoient pas demeurant aveugles, & les sourds n'entendoient pas demeurant sourds : mais ceux qui avoient été aveugles auparavant & ne l'étoient plus, voyoient, & de même des sourds.

C'est aussi dans le même sens qu'il est dit dans l'Ecriture que Dieu justifie les impies. Car cela ne veut pas dire qu'il tient pour justes ceux qui sont encore impies, mais qu'il rend justes par sa grace, ceux qui auparavant étoient impies.

Il y a au contraire des propositions qui ne sont véritables qu'en un sens opposé à celui-là, qui est le sens divisé. Comme quand S. Paul dit : Que les médifants, les fornicateurs, les avarés n'entreront point dans le Royaume des cieux. Car cela ne veut pas dire que nul de ceux qui auront eu ces vices ne seront sauvés ; mais seulement que ceux qui y demeureront attachés, & qui ne les auront point quittés en se convertissant à Dieu, n'auront point de part au Royaume du ciel.

Il est aisé de voir qu'on ne peut passer sans sophisme de l'un de ces sens à l'autre ; & que ceux-là, par exemple, raisonneroient mal, qui se promettoient le ciel en demeurant dans leurs crimes, parce que Jesus Christ est venu pour sauver les pécheurs, & qu'il dit dans l'Evangile, que les femmes de mauvaise vie précéderont les Pharisiens dans le Royaume de Dieu, puisqu'il n'est pas venu pour sauver les pécheurs demeurant pécheurs ; mais pour faire qu'ils cessassent d'être pécheurs.

V I I.

Passer de ce qui est vrai à quelque égard, à ce qui est vrai simplement.

C'est ce qu'on appelle dans l'Ecole à *dicto secundum quid*, ad *dictum simpliciter*. En voici des exemples. Les Epicuriens prouvoient encore que les Dieux devoient avoir la forme humaine, parce qu'il n'y en a point de plus belle que celle-là, & que tout ce qui est beau doit être en Dieu. C'étoit fort mal raisonner. Car la forme humaine n'est point absolument une beauté ; mais seulement au regard des corps. Et ainsi n'étant une perfection qu'à quelque égard & non simplement, il ne s'ensuit point qu'elle doive être en Dieu, parce que toutes les perfections sont en Dieu ; n'y ayant que celles qui sont simplement perfection, c'est-à-dire, qui n'enferment aucune imperfection, qui soient nécessairement en Dieu.

Nous voyons aussi dans Cicéron, au troisième livre de la Nature des Dieux, un argument ridicule de Cotta contre l'existence de Dieu, qui

VIII. C L. se peut rapporter au même défaut. *Comment, dit-il, pouvons-nous concevoir Dieu, ne lui pouvant attribuer aucune vertu ? Car, dirons-nous qu'il a de la prudence ? Mais la prudence consistant dans le choix des biens & des maux, quel besoin peut avoir Dieu de choix, n'étant capable d'aucun mal ? Dirons-nous qu'il a de l'intelligence & de la raison ? Mais la raison & l'intelligence nous servent à découvrir ce qui nous est inconnu par ce qui nous est connu. Or il ne peut y avoir rien d'inconnu à Dieu. La justice ne peut aussi être en Dieu, puisqu'elle ne regarde que la société des hommes ; ni la tempérance, parce qu'il n'a point de voluptés à modérer ; ni la force, parce qu'il n'est susceptible ni de douleur ni de travail, & qu'il n'est exposé à aucun péril. Comment donc pourroit être Dieu, ce qui n'auroit ni intelligence ni vertu ?*

Il est difficile de rien concevoir de plus impertinent que cette manière de raisonner. Elle est semblable à la pensée d'un paysan, qui n'ayant jamais vu que des maisons couvertes de chaume, & ayant oui dire qu'il n'y a point dans les villes de toits de chaume, en concluroit qu'il n'y a point de maisons dans les villes, & que ceux qui y habitent sont bien malheureux, étant exposés à toutes les injures de l'air. C'est comme Cotta, ou plutôt Cicéron raisonne. Il ne peut y avoir en Dieu de vertus semblables à celles qui sont dans les hommes : Donc il ne peut y avoir de vertu en Dieu. Et ce qui est merveilleux, c'est qu'il ne conclut qu'il n'y a point de vertu en Dieu, que parce que l'imperfection qui se trouve dans la vertu humaine ne peut être en Dieu. De sorte que ce lui est une preuve que Dieu n'a point d'intelligence, parce que rien ne lui est caché ; c'est-à-dire, qu'il ne voit rien, parce qu'il voit tout ; qu'il ne peut rien, parce qu'il peut tout ; qu'il ne jouit d'aucun bien, parce qu'il possède tous les biens.

V I I I.

Abuser de l'ambiguïté des mots, ce qui se peut faire en diverses manières.

On peut rapporter à cette espèce de sophisme tous les syllogismes qui sont vicieux, parce qu'il s'y trouve quatre termes, soit parce que le milieu y est pris deux fois particulièrement ; ou parce qu'il est pris en un sens dans la première proposition, & en un autre sens dans la seconde ; ou enfin parce que les termes de la conclusion ne sont pas pris dans le même sens dans les prémisses que dans la conclusion. Car nous ne restreignons pas le mot d'ambiguïté aux seuls mots qui sont grossièrement équivoques, ce qui ne trompe presque jamais ; mais nous com-

prenons par-là tout ce qui peut faire changer de sens à un mot , sur-tout VIII. CL.
 lorsque les hommes ne s'apperçoivent pas aisément de ce changement , N°. III.
 parce que diverses choses étant signifiées par le même son , ils les prennent pour la même chose. Sur quoi on peut voir ce qui a été dit vers la fin de la première Partie , où l'on a aussi parlé du remède qu'on doit apporter à la confusion des mots ambigus , en les définissant si nettement qu'on n'y puisse être trompé.

Ainsi je me contenterai d'apporter quelques exemples de cette ambiguïté qui trompe quelquefois d'habiles gens. Telle est celle qui se trouve dans les mots qui signifient quelque tout , qui se peut prendre , ou collectivement pour toutes ses parties ensemble , ou distributivement pour chacune de ses parties. C'est par-là qu'on doit résoudre ce sophisme des Stoïciens , qui concluoient que le monde étoit un animal doué de raison : *Parce que qui a l'usage de la raison est meilleur que ce qui ne l'a point. Or il n'y a rien , disoient-ils , qui soit meilleur que le monde : Donc le monde a l'usage de la raison.* La mineure de cet argument est fautive ; parce qu'ils attribuoient au monde ce qui ne convient qu'à Dieu , qui est d'être tel qu'on ne puisse rien concevoir de meilleur & de plus parfait. Mais en se bornant dans les créatures , quoique l'on puisse dire , qu'il n'y a rien de meilleur que le monde en le prenant collectivement pour l'universalité de tous les êtres que Dieu a créés , tout ce qu'on en peut conclure au plus , est , que le monde a l'usage de la raison , selon quelques-unes de ses parties , telles que sont les Anges & les hommes , & non pas que le tout ensemble soit un animal qui ait l'usage de la raison.

Ce seroit de même mal raisonner que de dire : L'homme pense. Or l'homme est composé de corps & d'ame. Donc le corps & l'ame pensent. Car il suffit afin qu'on puisse attribuer la pensée à l'homme entier , qu'il pense selon une de ses parties ; d'où il ne s'ensuit nullement qu'il pense selon l'autre.

I X.

Tirer une conclusion générale d'une induction défectueuse.

On appelle induction , lorsque la recherche de plusieurs choses particulières nous mène à la connoissance d'une vérité générale. Ainsi lorsqu'on a éprouvé sur beaucoup de mers que l'eau en est salée , & sur beaucoup de rivières que l'eau en est douce , on conclut généralement que l'eau de la mer est salée , & celle des rivières douce. Les diverses épreuves qu'on a faites que l'or ne diminue point au feu , ont fait juger que cela est vrai de tout or. Et comme on n'a point trouvé de peuple qui

VIII. C. I. ne parle, on croit pour très-certain que tous les hommes parlent; c'est-
N°. III. à-dire, se servent des sons pour signifier leurs pensées.

C'est même par-là que toutes nos connoissances commencent; parce que les choses singulieres se présentent à nous avant les universelles, quoi-qu'ensuite les universelles servent à connoître les singulieres.

Mais il est vrai néanmoins que l'induction seule n'est jamais un moyen certain d'acquérir une science parfaite, comme on le fera voir en un autre endroit; la considération des choses singulieres servant seulement d'occasion à notre esprit de faire attention à ses idées naturelles, selon lesquelles il juge de la vérité des choses en général. Car il est vrai, par exemple, que je ne me ferois peut-être jamais avisé de considérer la nature d'un triangle, si je n'avois vu un triangle qui m'a donné occasion d'y penser. Mais ce n'est pas néanmoins l'examen particulier de tous les triangles qui m'a fait conclure généralement & certainement de tous, que l'espace qu'ils comprennent est égal à celui du rectangle de toute leur base & de la moitié de leur hauteur (car cet examen seroit impossible) mais la seule considération de ce qui est renfermé dans l'idée de triangle que je trouve dans mon esprit.

Quoi qu'il en soit, réservant en un autre endroit de traiter de cette matiere, il suffit de dire ici que les inductions défectueuses, c'est-à-dire, qui ne sont pas entieres, font souvent tomber en erreur; & je me contenterai d'en rapporter un exemple remarquable.

Tous les Philosophes avoient cru jusqu'à ce temps, comme une vérité indubitable, qu'une seringue étant bien bouchée, il étoit impossible d'en tirer le piston sans la faire crever, & que l'on pouvoit faire monter de l'eau si haut qu'on voudroit par des pompes aspirantes. Et ce qui le faisoit croire si fermement, c'est qu'on s'imaginoit s'en être assuré par une induction très-certaine, en ayant fait une infinité d'expériences. Mais l'un & l'autre s'est trouvé faux, parce que l'on a fait de nouvelles expériences, qui ont fait voir que le piston d'une seringue, quelque bouchée qu'elle fût, se pouvoit tirer, pourvu qu'on y employât une force égale au poids d'une colonne d'eau de plus de trente-trois pieds de haut de la grosseur de la seringue; & qu'on ne sauroit lever de l'eau par une pompe aspirante plus haut de trente-deux à trente-trois pieds.



C H A P I T R E XX.

Des mauvais raisonnements que l'on commet dans la vie civile, & dans les discours ordinaires.

Voilà quelques exemples des fautes les plus communes que l'on commet en raisonnant dans les matieres de science : [mais parce que le principal usage de la raison n'est pas dans ces sortes de sujets qui entrent peu dans la conduite de la vie , & dans lesquels même il est moins dangereux de se tromper ; il seroit sans doute beaucoup plus utile de considérer généralement ce qui engage les hommes dans les faux jugemens qu'ils font en toute sorte de matiere , & principalement en celle des mœurs , & des autres choses qui sont importantes à la vie civile , & qui font le sujet ordinaire de leurs entretiens. Mais parce que ce dessein demanderoit un ouvrage à part , qui comprendroit presque toute la Morale , on se contentera de marquer ici en général une partie des causes de ces faux jugemens qui sont si communs parmi les hommes.

On ne s'est pas arrêté à distinguer les faux jugemens des mauvais raisonnements ; & on a recherché indifféremment les causes des uns & des autres ; tant parce que les faux jugemens sont les sources des mauvais raisonnements , & les attirent par une suite nécessaire ; que parce qu'en effet il y a presque toujours un raisonnement caché & enveloppé en ce qui nous paroît un jugement simple ; y ayant toujours quelque chose qui sert de motif & de principe à ce jugement. Par exemple , lorsque l'on juge qu'un bâton qui paroît courbé dans l'eau l'est en effet , ce jugement est fondé sur cette proposition générale & fausse , que ce qui paroît courbé à nos sens , est courbé en vérité ; & ainsi renferme un raisonnement , quoique non développé. En considérant donc généralement les causes de nos erreurs , il semble qu'on les puisse rapporter à deux principales ; l'une intérieure , qui est le dérèglement de la volonté , qui trouble & déregle le jugement ; l'autre extérieure , qui consiste dans les objets dont on juge , & qui trompent notre esprit par une fausse apparence. Or quoique ces causes se joignent presque toujours ensemble , il y a néanmoins certaines erreurs où l'une paroît plus que l'autre ; & c'est pourquoi nous les traiterons séparément.



I

Si l'on examine avec soin ce qui attache ordinairement les hommes plutôt à une opinion qu'à une autre, on trouvera que ce n'est pas la pénétration de la vérité & la force des raisons ; mais quelque lien d'amour propre, d'intérêt ou de passion. C'est le poids qui emporte la balance, & qui nous détermine dans la plupart de nos doutes ; c'est ce qui donne le plus grand branle à nos jugements, & qui nous y arrête le plus fortement. Nous jugeons des choses, non par ce qu'elles sont en elles-mêmes ; mais par ce qu'elles sont à notre égard : & la vérité & l'utilité ne sont pour nous qu'une même chose.]

Il n'en faut point d'autres preuves, que ce que nous voyons tous les jours, que des choses tenues par-tout ailleurs pour douteuses, ou même pour fausses, sont tenues pour très-certaines par tous ceux d'une nation ou d'une profession, ou d'un Institut : car n'étant pas possible que ce qui est vrai en Espagne, soit faux en France, ni que l'esprit de tous les Espagnols soit si différemment tourné de celui de tous les François, qu'à ne juger des choses que par les regles de la raison, ce qui paroît vrai généralement aux uns, paroisse faux généralement aux autres ; il est visible que cette diversité de jugement ne peut venir d'autre cause, sinon qu'il plaît aux uns de tenir pour vrai ce qui leur est avantageux, & que les autres n'y ayant point d'intérêt, en jugent d'une autre sorte.

Cependant, qu'y a-t-il de moins raisonnable, que de prendre notre intérêt pour motif de croire une chose ? Tout ce qu'il peut faire au plus, est de nous porter à considérer avec plus d'attention les raisons qui nous peuvent faire découvrir la vérité de ce que nous desirons être vrai : mais il n'y a que cette vérité, qui se doit trouver dans la chose même indépendamment de nos desirs, qui nous doit persuader. Je suis d'un tel pays : donc je dois croire qu'un tel Saint y a prêché l'Evangile : Je suis d'un tel Ordre : donc je dois croire qu'un tel privilege est véritable. Ce ne sont pas là des raisons. De quelque Ordre, & de quelque pays que vous soyez, vous ne devez croire que ce qui est vrai, & que ce que vous seriez disposé à croire si vous étiez d'un autre pays, d'un autre Ordre, d'une autre profession.

I I.

VIII. C L.
Nº. III.

[Mais cette illusion est bien plus visible , lorsqu'il arrive du changement dans les passions. Car quoique toutes choses soient demeurées dans leur place , il semble néanmoins à ceux qui sont émus de quelque passion nouvelle , que le changement qui ne s'est fait que dans leur cœur , ait changé toutes les choses extérieures qui y ont quelque rapport.] Combien voit-on de personnes qui ne peuvent plus reconnoître aucune bonne qualité , ni naturelle , ni acquise , dans ceux contre qui ils ont conçu de l'aversion , ou qui ont été contraires en quelque chose à leurs sentimens , à leurs desirs , à leurs intérêts ? Cela suffit pour devenir tout d'un coup à leur égard téméraire , orgueilleux , ignorant , sans foi , sans honneur , sans conscience. Leurs affections & leurs desirs ne sont pas plus justes ni plus modérés que leur haine. S'ils aiment quelqu'un , il est exempt de toute sorte de défaut. Tout ce qu'ils desirent est juste & facile ; tout ce qu'ils ne desirent pas est injuste & impossible ; sans qu'ils puissent alléguer aucune raison de tous ces jugemens , que la passion même qui les possède. De sorte qu'encore qu'ils ne fassent pas dans leur esprit ce raisonnement formel : Je l'aime , donc c'est le plus habile homme du monde : Je le hais , donc c'est un homme de néant ; ils le font en quelque sorte dans leur cœur. Et c'est pourquoi on peut appeller ces fortes d'égarements , des sophismes & des illusions du cœur , qui consistent à transporter nos passions dans les objets de nos passions , & à juger qu'ils sont ce que nous voulons , ou desirons qu'ils soient : ce qui est sans doute très-déraisonnable ; puisque nos desirs ne changent rien dans l'être de ce qui est hors de nous , & qu'il n'y a que Dieu , dont la volonté soit tellement efficace , que les choses sont tout ce qu'il veut qu'elles soient.

I I I.

On peut rapporter à la même illusion de l'amour propre , celle de ceux qui décident tout par un principe fort général & fort commode , qui est , qu'ils ont raison , qu'ils connoissent la vérité ; d'où il ne leur est pas difficile de conclure , que ceux qui ne sont pas de leur sentiment se trompent : en effet , la conclusion est nécessaire.

[Le défaut de ces personnes ne vient que de ce que l'opinion avantageuse qu'ils ont de leur lumière , leur fait prendre toutes leurs pensées pour tellement claires & évidentes , qu'ils s'imaginent qu'il suffit de les proposer , pour obliger tout le monde à s'y soumettre. Et c'est pour-

VIII. C L. quoi ils se mettent peu en peine d'en apporter des preuves ; ils écoutent
 N°. III peu les raisons des autres ; ils veulent tout emporter par autorité , parce qu'ils ne distinguent jamais leur autorité de la raison ; ils traitent de téméraires tous ceux qui ne sont pas de leurs sentiments , sans considérer que si les autres ne sont pas de leur sentiment , ils ne sont pas aussi du sentiment des autres ; & qu'il n'est pas juste de supposer sans preuve , que nous avons raison , lorsqu'il s'agit de convaincre des personnes qui ne sont d'une autre opinion que nous , que parce qu'ils sont persuadés que nous n'avons pas raison.]

I V.

Il y en a de même qui n'ont point d'autre fondement pour rejeter certaines opinions que ce plaisant raisonnement : Si cela étoit , je ne ferois pas un habile homme : Or je suis un habile homme : Donc cela n'est pas. C'est la principale raison qui a fait rejeter long-temps certains remèdes très-utiles , & des expériences très-certaines ; parce que ceux qui ne s'en étoient point encore avisés , concevoient qu'ils se feroient donc trompés jusques alors. Quoi ! si le sang , disoient-ils , avoit une révolution circulaire dans le corps ; si l'aliment ne se portoit pas au foie par les veines mésentériques ; si l'artere veineuse portoit le sang au cœur ; si le sang montoit par la veine cave descendante ; si la nature n'avoit point d'horreur du vuide ; si l'air étoit pesant , & avoit un mouvement en bas , j'aurois ignoré des choses importantes dans l'Anatomie , & dans la Physique. Il faut donc que cela ne soit pas. Mais pour les guérir de cette fantaisie , il ne faut que leur bien représenter , que c'est un très-petit inconvénient qu'un homme se trompe , & qu'ils ne laisseront pas d'être habiles en d'autres choses , quoiqu'ils ne l'aient pas été en celles qui auroient été nouvellement découvertes.

V.

Il n'y a rien aussi de plus ordinaire , que de voir des gens se faire mutuellement les mêmes reproches , & se traiter , par exemple , d'opiniâtres , de passionnés , de chicaneurs , lorsqu'ils sont de différents sentiments. Il n'y a presque point de plaideurs qui ne s'entr'accusent d'allonger les procès , & de couvrir la vérité par des adresses artificieuses ; [& ainsi ceux qui ont raison , & ceux qui ont tort parlent presque le même langage , & font les mêmes plaintes , & s'attribuent les uns aux autres les mêmes défauts ; ce qui est une des choses les plus-incommodes qui

soient dans la vie des hommes, & qui jettent la vérité & l'erreur, la VIII. Cn.
justice & l'injustice dans une si grande obscurité, que le commun du N°. III.
monde est incapable d'en faire le discernement : & il arrive de-là, que
plusieurs s'attachent au hasard & sans lumière à l'un des partis, &
que d'autres les condamnent tous deux, comme ayant également tort.

Toute cette bizarrerie naît encore de la même maladie, qui fait prendre
à chacun pour principe, qu'il a raison : car de-là il n'est pas difficile de
conclure que tous ceux qui nous résistent sont opiniâtres ; puisqu'être
opiniâtre, c'est ne se rendre pas à la raison.

Mais encore qu'il soit vrai que ces reproches de passion, d'aveugle-
ment, de chicanerie, qui sont très-injustes de la part de ceux qui se
trompent, sont justes & légitimes de la part de ceux qui ne se trompent
pas ; néanmoins parce qu'ils supposent que la vérité soit du côté de ce-
lui qui les fait, les personnes sages & judicieuses, qui traitent quelque
matière contestée, doivent éviter de s'en servir, avant que d'avoir suffi-
samment établi la vérité & la justice de la cause qu'ils soutiennent. Ils n'ac-
cuseront donc jamais leurs adversaires d'opiniâtreté, de témérité, de
manquer de sens commun, avant que de l'avoir bien prouvé. Ils ne
diront point, s'ils ne l'ont fait voir auparavant, qu'ils tombent en des
absurdités & des extravagances insupportables : car les autres en diront
autant de leur côté ; & ce n'est rien avancer ; & ainsi ils aimeront mieux
se réduire à cette règle si équitable de S. Augustin : *Omittamus ista com-
munia, quæ dici ex utraque parte possunt, licet verè dici ex utraque parte
non possint.* Et ils se contenteront de défendre la vérité par les armes qui
lui sont propres, & que le mensonge ne peut emprunter, qui sont les
raisons claires & solides.

V I.

L'esprit des hommes n'est pas seulement naturellement amoureux de
soi-même, mais il est aussi naturellement jaloux, envieux, & malin à
l'égard des autres : il ne souffre qu'avec peine qu'ils aient quelque avan-
tage, parce qu'il les desire tous pour soi : & comme ç'en est un que
de connoître la vérité, & d'apporter aux hommes quelque nouvelle
lumière, on a une passion secrète de leur ravir cette gloire ; ce qui
engage souvent à combattre sans raison les opinions & les inventions
des autres.

Ainsi comme l'amour propre fait souvent faire ce raisonnement ridi-
cule : C'est une opinion que j'ai inventée, c'est celle de mon Ordre,
c'est un sentiment qui m'est commode, il est donc véritable ; la mali-
gnité naturelle fait souvent faire cet autre, qui n'est pas moins absurde :

VIII. C L. les passions. Quel vice n'éveillent-elles pas, dit un Auteur célèbre, étant N°. III. presque toujours commandées par la colere ? Nous entrons en inimitié premièrement contre les raisons, & puis contre les personnes : nous n'apprenons à disputer que pour contredire, & chacun contredisant & étant contredit, il en arrive que le fruit de la dispute est d'anéantir la vérité. L'un va en Orient, l'autre en Occident ; on perd le principal, & l'on s'écarte dans la presse des incidents ; au bout d'une heure de tempête, on ne sait ce qu'on cherche ; l'un est en bas, l'autre est en haut, l'autre à côté ; l'un se prend à un mot & à une similitude ; l'autre n'écoute & n'entend plus ce qu'on lui oppose, & il est si engagé dans la course, qu'il ne pense plus qu'à se suivre & non pas vous. Il y en a qui se trouvant foibles, craignent tout, refusent tout, confondent la dispute dès l'entrée, ou bien au milieu de la contestation se mutinent à se taire ; affectant un orgueilleux mépris, ou une sottement modeste fuite de contention : pourvu que celui-ci frappe, il ne regarde pas combien il se découvre ; l'autre compte ses mots, & les pèse pour raisons ; celui-là n'y emploie que l'avantage de sa voix & de ses poulmons ; on en voit qui concluent contre eux-mêmes, & d'autres qui lassent & étourdissent tout le monde de préfaces & de digressions inutiles. Il y en a enfin qui s'arment d'injures, & qui feront une querelle d'Allemand, pour se défaire de la conférence d'un esprit qui presse le leur. Ce sont les vices ordinaires de nos disputes, qui sont assez ingénieusement représentés par cet Ecrivain, qui n'ayant jamais connu les véritables grandeurs de l'homme, en a assez bien connu les défauts ; & l'on peut juger par-là, combien ces sortes de conférences sont capables de dérégler l'esprit, à moins que l'on n'ait un extrême soin, non seulement de ne tomber pas soi-même le premier dans ce défaut, mais aussi de ne suivre pas ceux qui y tombent, & de se régler tellement, qu'on puisse les voir égarer sans s'égarer soi-même, & sans s'écarter de la fin que l'on se doit proposer, qui est l'éclaircissement de la vérité que l'on examine.

VIII.

Il se trouve des personnes, principalement parmi ceux qui hantent la Cour, qui reconnoissant assez combien ces humeurs contredisantes sont incommodes & désagréables, prennent une route toute contraire, qui est de ne contredire rien, mais de louer & d'approuver tout indifféremment ; & c'est ce qu'on appelle complaisance, qui est une humeur plus commode pour la fortune ; mais aussi désavantageuse pour le jugement : car comme les contredisants prennent pour vrai le contraire de

ce qu'on leur dit, les complaisants semblent prendre pour vrai tout ce qu'on leur dit; & cette accoutumance corrompt premièrement leurs discours, & ensuite leur esprit. VIII. C. L.
N°. III.

C'est par ce moyen qu'on a rendu les louanges si communes, & qu'on les donne si indifféremment à tout le monde, qu'on ne fait plus qu'en conclure. Il n'y a point de Prédicateur qui ne soit des plus éloquentes dans la Gazette, & qui ne ravisse ses Auditeurs par la profondeur de sa science: tous ceux qui meurent sont illustres en piété: les plus petits Auteurs pourroient faire des Livres des éloges qu'ils reçoivent de leurs amis; de sorte que dans cette profusion de louanges que l'on fait avec si peu de discernement, il y a sujet de s'étonner, qu'il y ait des personnes qui en soient si avides, & qui ramassent avec tant de soin celles qu'on leur donne.

Il est impossible que cette confusion dans le langage ne produise la même confusion dans l'esprit, & que ceux qui s'accoutument à louer tout, ne s'accoutument aussi à approuver tout: mais quand la fausseté ne seroit que dans les paroles, & non dans l'esprit, cela suffit pour en éloigner ceux qui aiment sincèrement la vérité. Il n'est pas nécessaire de reprendre tout ce qu'on voit de mal; mais il est nécessaire de ne louer que ce qui est véritablement louable: autrement l'on jette ceux qu'on loue de cette sorte dans l'illusion; l'on contribue à tromper ceux qui jugent de ces personnes par ces louanges, & l'on fait tort à ceux qui en méritent de véritables, en les rendant communes à ceux qui n'en méritent pas: enfin l'on détruit toute la foi du langage, & l'on brouille toutes les idées des mots, en faisant qu'ils ne soient plus signes de nos jugements & de nos pensées; mais seulement d'une civilité extérieure qu'on veut rendre à ceux que l'on loue, comme pourroit être une révérence; car c'est tout ce que l'on doit conclure des louanges & des compliments ordinaires.

I X.

Entre les diverses manières par lesquelles l'amour propre jette les hommes dans l'erreur, ou plutôt les y affermit & les empêche d'en sortir, il n'en faut pas oublier une, qui est sans doute des principales & des plus communes: c'est l'engagement à soutenir quelque opinion, à laquelle on s'est attaché par d'autres considérations que par celles de la vérité: car cette vue de défendre son sentiment fait que l'on ne regarde plus dans les raisons dont on se sert, si elles sont vraies ou fausses; mais si elles peuvent servir à persuader ce que l'on soutient. L'on emploie toute sorte d'arguments bons & mauvais, afin qu'il y en ait pour

VIII. C L. tout le monde, & l'on passe quelquefois jusques à dire des choses qu'on N°. III. fait bien être absolument fausses, pourvu qu'elles servent à la fin qu'on se propose. En voici quelques exemples :

Une personne intelligente ne soupçonnera jamais Montagne d'avoir cru toutes les rêveries de l'Astrologie judiciaire. Cependant quand il en a besoin pour rabaisser sottement les hommes, il les emploie comme de bonnes raisons. *A considérer*, dit-il, *la domination & puissance que ces corps-là ont, non seulement sur nos vies & conditions de notre fortune, mais sur nos inclinations mêmes qu'ils régissent, poussent & agitent à la merci de leurs influences, pourquoi les priverons-nous d'ame, de vie & de discours ?*

Veut-il détruire l'avantage que les hommes ont sur les bêtes par le commerce de la parole, il nous rapporte des contes ridicules, & dont il connoît l'extravagance mieux que personne, & en tire des conclusions plus ridicules : *Il y en a*, dit-il, *qui se sont vantés d'entendre le langage des bêtes, comme Apollonius Thyaneus, Mèlampus, Tiréfius, Thales & autres ; & puisqu'il est ainsi, comme disent les Cosmographes, qu'il y a des nations qui reçoivent un chien pour Roi, il faut bien qu'ils donnent certaine interprétation à sa voix & à ses mouvements.*

L'on conclura par cette raison, que quand Caligula fit son cheval Consul, il falloit bien que l'on entendit les ordres qu'il donnoit dans l'exercice de cette charge : mais on auroit tort d'accuser Montagne de cette mauvaise conséquence ; son dessein n'étoit pas de parler raisonnablement, mais de faire un amas confus de tout ce qu'on peut dire contre les hommes ; ce qui est néanmoins un vice très-contraire à la justesse de l'esprit & à la sincérité d'un homme de bien.

Qui pourroit de même souffrir cet autre raisonnement du même Auteur, sur le sujet des augures que les Payens tiroient du vol des oiseaux, & dont les plus sages d'entr'eux se sont moqués : *De toutes les prédictions du temps passé*, dit-il, *les plus anciennes & les plus certaines étoient celles qui se tiroient du vol des oiseaux. Nous n'avons rien de pareil ni de si admirable : cette regle, cet ordre du branler de leur aile, par lequel on tire des conséquences des choses à venir, il faut bien qu'il soit conduit par quelque excellent moyen à une si noble opération ; car c'est prêter à la lettre, que d'attribuer ce grand effet à quelqu'ordonnance naturelle, sans l'intelligence, le consentement & le discours de qui le produit, & c'est une opinion évidemment fausse.*

N'est-ce pas une chose assez plaisante, que de voir un homme qui ne tient rien d'évidemment vrai ni d'évidemment faux, dans un Traité fait exprès pour établir le Pyrrhonisme, & pour détruire l'évidence & la cer-

titude, nous débiter sérieusement ces rêveries, comme des vérités certaines, & traiter l'opinion contraire d'évidemment fautive? Mais il se moque de nous quand il parle de la sorte, & il est inexcusable de se jouer ainsi de ses Lecteurs, en leur disant des choses qu'il ne croit pas, & que l'on ne peut croire sans folie.

Il étoit sans doute aussi bon Philosophe que Virgile, qui n'attribue pas même à une intelligence qui soit dans les oiseaux, les changements réglés qu'on voit dans leurs mouvements, selon la diversité de l'air, dont on peut tirer quelque conjecture pour la pluie & le beau temps, comme l'on peut voir dans ces vers admirables des Géorgiques:

*Non equidem credo quia sit divinitus illis
Ingenium, aut rerum fato prudentia major.
Verum ubi tempestas & cæli mobilis humor
Mutavere vias, & Jupiter humidus austris
Densat erant quæ rara modò, & quæ densa relaxat;
Vertuntur species animorum, ut corpora motus
Nunc alios, alios dum nubila ventus agebat,
Concipiunt: hinc ille avium concentus in agris,
Et læta pecudes, & ovantes gutture corvi.*

Mais ces égarements étant volontaires, il ne faut qu'avoir un peu de bonne foi pour les éviter. Les plus communs & les plus dangereux sont ceux que l'on ne reconnoît pas, parce que l'engagement où l'on est entré de défendre un sentiment trouble la vue de l'esprit, & lui fait prendre pour vrai tout ce qui sert à sa fin; & l'unique remède qu'on y peut apporter, est de n'avoir pour fin que la vérité, & d'examiner avec tant de soin les raisonnements, que l'engagement même ne nous puisse pas tromper.

Des faux raisonnements qui naissent de objets mêmes.

On a déjà remarqué qu'il ne falloit pas séparer les causes intérieures de nos erreurs, de celles qui se tirent des objets, que l'on peut appeller extérieures, parce que la fautive apparence de ces objets ne seroit pas capable de nous jeter dans l'erreur, si la volonté ne pouvoit l'esprit à former un jugement précipité, lorsqu'il n'est pas encore suffisamment éclairé.

Mais parce qu'elle ne peut aussi exercer cet empire sur l'entendement dans les choses entièrement évidentes, il est visible que l'obscurité des

VIII. C L. objets y contribue beaucoup ; & même il y a souvent des rencontres ;
 N°. III. où la passion qui porte à mal raisonner est assez imperceptible ; & c'est pourquoi il est utile de considérer séparément ces illusions qui naissent principalement des choses mêmes.

L

C'est une opinion fautive & impie, que la vérité soit tellement semblable au mensonge, & la vertu au vice, qu'il soit impossible de les discerner : mais il est vrai que dans la plupart des choses, il y a un mélange d'erreur & de vérité, de vice & de vertu, de perfection & d'imperfection ; & que ce mélange est une des plus ordinaires sources des faux jugements des hommes.

Car c'est par ce mélange trompeur, que les bonnes qualités des personnes qu'on estime, font approuver leurs défauts, & que les défauts de ceux qu'on n'estime pas, font condamner ce qu'ils ont de bon ; parce que l'on ne considère pas que les personnes les plus imparfaites ne le sont pas en tout, & que Dieu laisse aux plus vertueuses des imperfections, qui étant des restes de l'infirmité humaine, ne doivent pas être l'objet de notre imitation, ni de notre estime.

La raison en est, que les hommes ne considèrent guère les choses en détail : ils ne jugent que selon leur plus forte impression, & ne sentent que ce qui les frappe davantage : ainsi lorsqu'ils apperçoivent dans un discours beaucoup de vérités, ils ne remarquent pas les erreurs qui y sont mêlées ; & au contraire, s'il y a des vérités mêlées, parmi beaucoup d'erreurs, ils ne font attention qu'aux erreurs ; le fort emportant le foible, & l'impression la plus vive étouffant celle qui est plus obscure.

Cependant il y a une injustice manifeste à juger de cette sorte. Il ne peut y avoir de juste raison de rejeter la raison ; & la vérité n'en est pas moins vérité pour être mêlée avec le mensonge : elle n'appartient jamais aux hommes, quoique ce soient les hommes qui la proposent. Ainsi encore que les hommes, par leurs mensonges, méritent qu'on les condamne, les vérités qu'ils avancent ne méritent pas d'être condamnées.

C'est pourquoi la justice & la raison demandent, que dans toutes les choses qui sont ainsi mêlées de bien & de mal, on en fasse le discernement ; & c'est particulièrement dans cette séparation judicieuse que paroît l'exactitude de l'esprit : c'est par-là que les Pères de l'Eglise ont tiré des Livres des Payens des choses excellentes pour les mœurs, & que S. Augustin n'a pas fait de difficulté d'emprunter d'un hérétique Donatiste sept règles pour l'intelligence de l'Ecriture.

C'est à quoi la raison nous oblige, lorsque l'on peut faire cette distinction. Mais parce que l'on n'a pas toujours le temps d'examiner en détail ce qu'il y a de bien & de mal dans chaque chose, il est juste en ces rencontres de leur donner le nom qu'elles méritent, selon leur plus considérable partie. Ainsi l'on doit dire qu'un homme est bon Philosophe, lorsqu'il raisonne ordinairement bien, & qu'un Livre est bon, lorsqu'il y a notablement plus de bien que de mal.

VIII. CL.
N°. III.

Et c'est encore en quoi les hommes se trompent beaucoup; que dans ces jugements généraux: car ils n'estiment & ne blâment souvent les choses, que selon ce qu'elles ont de moins considérable; leur peu de lumière faisant qu'ils ne pénètrent pas ce qui est le principal, lorsque ce n'est pas le plus sensible.

Ainsi quoique ceux qui sont intelligents dans la peinture, estiment infiniment plus le dessein que le coloris ou la délicatesse du pinceau, néanmoins les ignorants sont plus touchés d'un tableau dont les couleurs sont vives & éclatantes, que d'un autre plus sombre, qui seroit admirable pour le dessein.

Il faut pourtant avouer, que les faux jugements ne sont pas si ordinaires dans les Arts, parce que ceux qui n'y savent rien s'en rapportent plus aisément aux sentiments de ceux qui y sont habiles; mais ils sont bien fréquents dans les choses qui sont de la juridiction du peuple, & dont le monde prend la liberté de juger; comme l'éloquence.

On appelle, par exemple, un Prédicateur éloquent, lorsque ses périodes sont bien justes, & qu'il ne dit point de mauvais mots: & sur ce fondement M. de Vaugelas dit en un endroit, qu'un mauvais mot fait plus de tort à un Prédicateur, ou à un Avocat, qu'un mauvais raisonnement. On doit croire que c'est une vérité de fait qu'il rapporte; & non un sentiment qu'il autorise: & il est vrai qu'il se trouve des personnes qui jugent de cette sorte; mais il est vrai aussi qu'il n'y a rien de moins raisonnable que ces jugements: car la pureté du langage, le nombre des figures, sont au plus dans l'éloquence ce que le coloris est dans la peinture; c'est-à-dire, que ce n'en est que la partie la plus basse & la plus matérielle: mais la principale consiste à concevoir fortement les choses, & à les exprimer en sorte qu'on en porte dans l'esprit des auditeurs une image vive & lumineuse, qui ne présente pas seulement ces choses toutes nues, mais aussi les mouvements avec lesquels on les conçoit: & c'est ce qui se peut rencontrer en des personnes peu exactes dans la langue, & peu justes dans le nombre, & qui se rencontre même rarement dans ceux qui s'appliquent trop aux mots, & aux embellissements; parce que cette vue les détourne des choses, & affoiblit la vigueur

VIII. C. I. de leurs pensées ; comme les Peintres remarquent que ceux qui excellent
 N°. III. dans le coloris, n'excellent pas ordinairement dans le dessein, l'esprit n'étant pas capable de cette double application, & l'une nuisant à l'autre.
 On peut dire généralement, que l'on n'estime dans le monde la plupart des choses que par l'extérieur, parce qu'il ne se trouve presque personne qui en pénètre l'intérieur & le fond ; tout se juge sur l'étiquette, & malheur à ceux qui ne l'ont pas favorable. Il est habile, intelligent, solide ; tant que vous voudrez ; mais il ne parle pas facilement, & ne se démêle pas bien d'un compliment : qu'il se résolve à être peu estimé toute sa vie du commun du monde, & à voir qu'on lui préfère une infinité de petits esprits. Ce n'est pas un grand mal, que de n'avoir pas la réputation qu'on mérite ; mais c'en est un considérable, de suivre ces faux jugements, & de ne regarder les choses que par l'écorce : & c'est ce qu'on doit tâcher d'éviter.

I L

Entre les causes qui nous engagent dans l'erreur par un faux éclat, qui nous empêche de la reconnoître, on peut mettre avec raison une certaine éloquence pompeuse & magnifique, que Cicéron appelle *abundantem sonantibus verbis uberibusque sententiis*. Car il est étrange, combien un faux raisonnement se coule doucement dans la suite d'une période qui remplit bien l'oreille, ou d'une figure qui nous surprend, & qui nous amuse à la regarder.

Non seulement ces ornements nous dérobent la vue des faussetés qui se mêlent dans le discours, mais ils y engagent insensiblement ; parce que souvent elles sont nécessaires pour la justesse de la période ou de la figure. Ainsi quand on voit un Orateur commencer une longue gradation, ou une antithèse à plusieurs membres, on a sujet d'être sur ses gardes, parce qu'il arrive rarement qu'il s'en tire sans donner quelque contorsion à la vérité, pour l'ajuster à la figure : il en dispose ordinairement, comme l'on feroit des pierres d'un bâtiment, ou du métal d'une statue ; il la taille, il l'étend, il l'accourcit, il la déguise selon qu'il lui est nécessaire pour la placer dans ce vain ouvrage de paroles qu'il veut former.

Combien le desir de faire une pointe a-t-il fait produire de fausses pensées ? Combien la rime a-t-elle engagé de gens à mentir ? Combien l'affectation de ne se servir que des mots de Cicéron, & de ce qu'on appelle la pure latinité, a-t-elle fait écrire de sottises à certains Auteurs Italiens ? Qui ne riroit d'entendre dire à Bembo, qu'un Pape avoit été élu par la faveur des Dieux immortels, *Deorum immortalium beneficiis* ?

Il y a même des Poètes qui s'imaginent qu'il est de l'essence de la poésie VIII. C. L.
d'introduire des Divinités Payennes ; & un Poète Allemand , aussi bon N°. III.
versificateur qu'Ecrivain peu judicieux , ayant été repris avec raison par
François Pic de la Mirande ; d'avoir fait entrer dans un Poème , où il
décrit des guerres de Chrétiens contre Chrétiens , toutes les Divinités
du Paganisme , & d'avoir mêlé Apollon , Diane , Mercure , avec le Pape ,
les Electeurs & l'Empereur , soutient nettement que sans cela il n'auroit
pas été Poète ; en se servant pour le prouver de cette étrange raison ,
que les vers d'Hésiode , d'Homere & de Virgile sont remplis des noms
& des fables de ces Dieux : d'où il conclut qu'il lui est permis de faire
le même.

Ces mauvais raisonnements sont souvent imperceptibles à ceux qui les
font , & les trompent les premiers : ils s'étourdissent par le son de leurs
paroles ; l'éclat de leurs figures les éblouit , & la magnificence de certains
mots les attire , sans qu'ils s'en apperçoivent , à des pensées si peu solides ,
qu'ils les rejeteroient sans doute , s'ils y faisoient quelque réflexion.

Il est croyable , par exemple , que c'est le mot de Vestale qui a flatté
un Auteur de ce temps , & qui l'a porté à dire à une Demoiselle , pour
l'empêcher d'avoir honte de savoir le latin , qu'elle ne devoit pas rougir
de parler une langue que parloient les Vestales : car s'il avoit considéré
cette pensée , il auroit vu qu'on auroit pu dire avec autant de raison à
cette Demoiselle , qu'elle devoit rougir de parler une langue que par-
loient autrefois les courtisanes de Rome , qui étoient en bien plus grand
nombre que les Vestales ; ou qu'elle devoit rougir de parler une autre
langue que celle de son pays , puisque les anciennes Vestales ne par-
loient que leur langue naturelle. Tous ces raisonnements , qui ne valent
rien , sont aussi bons que celui de cet Auteur , & la vérité est , que les
Vestales ne peuvent de rien servir pour justifier , ni pour condamner les
filles qui apprennent le latin.

Les faux raisonnements de cette sorte , que l'on rencontre si souvent
dans les Ecrits de ceux qui affectent le plus d'être éloquents , font voir
combien la plupart des personnes qui parlent ou qui écrivent , auroient
besoin d'être bien persuadés de cette excellente regle ; qu'il n'y a rien
de beau que ce qui est vrai : ce qui retrancheroit des discours une in-
finité de vains ornements & de pensées fausses. Il est vrai que cette
exactitude rend le style plus sec & moins pompeux ; mais elle le rend
aussi plus vif , plus sérieux , plus clair , & plus digne d'un honnête homme :
l'impression en est bien plus forte , & bien plus durable ; au lieu que
celle qui naît simplement de ces périodes si ajustées , est tellement super-
ficielle , qu'elle s'évanouit presque aussi-tôt qu'on les a entendues.]

C'est un défaut très-ordinaire parmi les hommes, de juger témérairement des actions & des intentions des autres ; & l'on n'y tombe guere que par un mauvais raisonnement , par lequel en ne connoissant pas assez distinctement toutes les causes qui peuvent produire quelque effet, on attribue cet effet précisément à une cause, lorsqu'il peut avoir été produit par plusieurs autres ; ou bien l'on suppose, qu'une cause qui par accident a eu un certain effet en une rencontre, & étant jointe à plusieurs circonstances, le doit avoir en toutes rencontres.

Un homme de Lettres se trouve de même sentiment qu'un hérétique sur une matiere de Critique indépendante des controverses de la Religion. Un adversaire malicieux en conclura, qu'il a de l'inclination pour les hérétiques ; mais il le conclura témérairement & malicieusement, parce que c'est peut-être la raison & la vérité qui l'engagent dans ce sentiment.

Un Ecrivain parlera avec quelque force contre une opinion qu'il croit dangereuse : on l'accusera sur cela de haine & d'animosité contre les Auteurs qui l'ont avancée ; mais ce sera injustement & témérairement, cette force pouvant naître de zele pour la vérité, aussi-bien que de haine contre les personnes.

Un homme est ami d'un méchant : donc , conclut-on, il est lié d'intérêt avec lui, & il est participant de ses crimes. Cela ne s'ensuit pas : peut-être les a-t-il ignorés, & peut-être n'y a-t-il point pris de part.

On manque de rendre quelque civilité à ceux à qui on en doit. C'est, dit-on, un orgueilleux & un insolent : mais ce n'est peut-être qu'une inadvertence, ou un simple oubli.

Toutes ces choses extérieures ne sont que des signes équivoques ; c'est-à-dire, qui peuvent signifier plusieurs choses ; & c'est juger témérairement, que de déterminer ce signe à une chose particulière, sans en avoir de raison particulière. Le silence est quelquefois signe de modestie & de jugement, & quelquefois de bêtise : la lenteur marque quelquefois la prudence, & quelquefois la pesanteur de l'esprit : le changement est quelquefois signe d'inconstance, & quelquefois de sincérité. Ainsi c'est mal raisonner, que de conclure qu'un homme est inconstant, de cela seul qu'il a changé de sentiment ; car il peut avoir eu raison d'en changer.

I V.

Les fausses inductions par lesquelles on tire des propositions générales
de

De quelques expériences particulières , sont une des plus communes sources des faux raisonnements des hommes. Il ne leur faut que trois ou quatre exemples pour en former une maxime & un lieu commun , & pour s'en servir ensuite de principe pour décider toutes choses. VIII. C L.
N°. III.

Il y a beaucoup de maladies cachées aux plus habiles Médecins , & souvent les remèdes ne réussissent pas : des esprits excessifs en concluent , que la Médecine est absolument inutile , & que c'est un métier de charlatans.

Il y a des femmes légères & déréglées : cela suffit à des jaloux pour concevoir des soupçons injustes contre les plus honnêtes ; & à des Ecrivains licencieux pour les condamner toutes généralement.

Il y a souvent des personnes qui cachent de grands vices sous une apparence de piété : des libertins en concluent que toute la dévotion n'est qu'hypocrisie.

Il y a des choses obscures & cachées , & l'on se trompe quelquefois grossièrement : toutes choses sont obscures & incertaines , disent les anciens & les nouveaux Pyrrhoniens , & nous ne pouvons connoître la vérité d'aucune chose avec certitude.

Il y a de l'inégalité dans quelques actions des hommes ; cela suffit pour en faire un lieu commun , dont personne ne soit excepté : *La raison* , disent-ils , *est si manque & si aveugle , qu'il n'y a nulle si claire facilité qui lui soit assez claire : l'aisé & le mal-aisé lui sont tout un ; tous sujets également , & la nature en général désavoue sa juridiction. Nous ne pensons ce que nous voulons , qu'à l'instant que nous le voulons : nous ne voulons rien librement , rien absolument , rien constamment.*

La plupart du monde ne sauroit représenter les défauts ou les bonnes qualités des autres , que par des propositions générales & excessives. De quelques actions particulières on en conclut l'habitude ; de trois ou quatre fautes on en fait une coutume : ce qui arrive une fois le mois , ou une fois l'an , arrive tous les jours , à toute heure , à tout moment dans les discours des hommes , tant ils ont peu de soin de garder dans leurs paroles les bornes de la vérité & de la justice.

V.

C'est une foiblesse & une injustice , que l'on condamne souvent & que l'on évite peu , de juger des conseils par les événements , & de rendre coupables ceux qui ont pris une résolution prudente selon les circonstances qu'ils pouvoient voir , de toutes les mauvaises suites qui en sont arrivées , ou par un simple hasard , ou par la malice de ceux qui l'ont

VIII. C. L. traversée, ou par quelques autres rencontres qu'il ne leur étoit pas possible de prévoir. Non seulement les hommes aiment autant être heureux que sages, mais ils ne font pas de différence entre heureux & sages, ni entre malheureux & coupables : cette distinction leur paroît trop subtile. On est ingénieux pour trouver les fautes que l'on s'imagine avoir attiré les mauvais succès : & comme les Astrologues, lorsqu'ils savent un certain accident, ne manquent jamais de trouver l'aspect des astres qui l'a produit, on ne manque aussi jamais de trouver après les disgrâces & les malheurs, que ceux qui y sont tombés les ont mérités par quelque imprudence. Il n'a pas réussi, il a donc tort. C'est ainsi que l'on raisonne dans le monde, & qu'on y a raisonné, parce qu'il y a toujours eu peu d'équité dans les jugements des hommes [& que ne connoissant pas les vraies causes des choses, ils en substituent selon les événements, en louant ceux qui réussissent, & en blâmant ceux qui ne réussissent pas.]

V L

Mais il n'y a point de faux raisonnements plus fréquents parmi les hommes, que ceux où l'on tombe, ou en jugeant témérairement de la vérité des choses, par une autorité qui n'est pas suffisante pour nous en assurer, ou en décidant le fond par la manière. Nous appellerons l'une le sophisme de l'autorité, & l'autre le sophisme de la manière.

Pour comprendre combien ils sont ordinaires, il ne faut que considérer, que la plupart des hommes ne se déterminent point à croire un sentiment plutôt qu'un autre, par des raisons solides & essentielles qui en feroient connoître la vérité ; mais par certaines marques extérieures & étrangères, qui sont plus convenables, ou qu'ils jugent plus convenables à la vérité qu'à la fausseté.

La raison en est, que la vérité intérieure des choses est souvent assez cachée ; que les esprits des hommes sont ordinairement foibles & obscurs, pleins de nuages & de faux-jours ; au lieu que ces marques extérieures sont claires & sensibles. De sorte que comme les hommes se portent aisément à ce qui leur est plus facile, ils se rangent presque toujours du côté où ils voient ces marques extérieures qu'ils discernent facilement.

Elles se peuvent réduire à deux principales : l'autorité de celui qui propose la chose, & la manière dont elle est proposée ; & ces deux voies de persuader sont si puissantes, qu'elles emportent presque tous les esprits.

Aussi Dieu qui vouloit que la connoissance certaine des mystères de

la foi se pût acquérir par les plus simples d'entre les fideles ; a eu la VIII. C L. bonté de s'accommoder à cette foiblesse de l'esprit des hommes, en ne N°. III. la faisant pas dépendre d'un examen particulier de tous les points qui nous sont proposés à croire ; mais en nous donnant pour regle certaine de la vérité , l'autorité de l'Eglise Universelle qui nous les propose , qui étant claire & évidente , retire les esprits de tous les embarras où les engageroient nécessairement les discussions particulieres de ces mysteres.

Ainsi dans les choses de la foi , l'autorité de l'Eglise Universelle est entièrement décisive ; & tant s'en faut qu'elle puisse être un sujet d'erreur , qu'on ne tombe dans l'erreur qu'en s'écartant de son autorité , & en refusant de s'y soumettre.

On tire aussi dans les matieres de Religion des arguments convaincants , de la maniere dont elles sont proposées. Quand on a vu , par exemple , en divers siecles de l'Eglise , & principalement dans le dernier , des personnes qui tâchoient de planter leurs opinions par le fer & par le sang ; quand on les a vus armés contre l'Eglise par le schisme , contre les Puissances temporelles par la révolte ; quand on a vu des gens sans mission ordinaire , sans miracles , sans aucunes marques extérieures de piété , & plutôt avec des marques sensibles de dérèglement , entreprendre de changer la foi & la discipline de l'Eglise ; une maniere si criminelle étoit plus que suffisante pour les faire rejeter par toutes les personnes raisonnables , & pour empêcher les plus grossieres de les écouter.

Mais dans les choses dont la connoissance n'est pas absolument nécessaire , & que Dieu a laissées davantage au discernement de la raison de chacun en particulier , l'autorité & la maniere ne sont pas si considérables , & elles servent souvent à engager plusieurs personnes en des jugemens contraires à la vérité.

On n'entreprend pas ici de donner des regles & des bornes précises de la déférence qu'on doit à l'autorité dans les choses humaines ; mais de marquer seulement quelques fautes grossieres , que l'on commet en cette matiere.

Souvent on ne regarde que le nombre des témoins , sans considérer si ce nombre fait qu'il soit plus probable qu'on ait rencontré la vérité ; ce qui n'est pas raisonnable. Car , comme un Auteur de ce temps à judicieusement remarqué , dans les choses difficiles , & qu'il faut que chacun trouve par soi-même , il est plus vraisemblable qu'un seul trouve la vérité , que non pas qu'elle soit découverte par plusieurs : ainsi ce n'est pas une bonne conséquence : Cette opinion est suivie du plus grand nombre des Philosophes : donc elle est la plus vraie.

Souvent on se persuade par certaines qualités qui n'ont aucune liaison

VIII. C. l. avec la vérité des choses dont il s'agit. Ainsi il y a quantité de gens qui
 N°. III. croient, sans autre examen, ceux qui sont les plus âgés, & qui ont plus d'expérience dans les choses mêmes qui ne dépendent ni de l'âge, ni de l'expérience, mais de la lumière de l'esprit.

La piété, la sagesse, la modération sont sans doute les qualités les plus estimables qui soient au monde, & elles doivent donner beaucoup d'autorité aux personnes qui les possèdent, dans les choses qui dépendent de la piété, de la sincérité, & même d'une lumière de Dieu, qu'il est plus probable que Dieu communique davantage à ceux qui le servent plus purement. Mais il y a une infinité de choses qui ne dépendent que d'une lumière humaine, d'une expérience humaine, d'une pénétration humaine; & dans ces choses ceux qui ont l'avantage de l'esprit & de l'étude méritent plus de créance que les autres. Cependant il arrive souvent le contraire, & plusieurs estiment qu'il est plus sûr de suivre dans ces choses mêmes le sentiment des plus gens de bien.

Cela vient en partie de ce que ces avantages de l'esprit ne sont pas si sensibles que le règlement extérieur, qui paroît dans les personnes de piété; & en partie aussi de ce que les hommes n'aiment point à faire des distinctions. Le discernement les embarrasse, ils veulent tout ou rien. S'ils ont créance à une personne pour quelque chose, ils le croient en tout; s'ils n'en ont pas pour un autre, ils ne le croient en rien: ils aiment les voies courtes, décisives & abrégées. Mais cette humeur, quoiqu'ordinaire, ne laisse pas d'être contraire à la raison, qui nous fait voir que les mêmes personnes ne sont pas croyables en tout, parce qu'elles ne sont pas éminentes en tout, & que c'est mal raisonner que de conclure: c'est un homme grave; donc il est intelligent & habile en toutes choses.

V I I.

Il est vrai que s'il y a des erreurs pardonnables, ce sont celles où l'on s'engage en déférant plus qu'il ne faut au sentiment de ceux qu'on estime gens de bien. Mais il y a une illusion beaucoup plus absurde en soi, & qui est néanmoins très-ordinaire; qui est de croire qu'un homme dit vrai, parce qu'il est de condition, qu'il est riche, ou élevé en dignité.

Ce n'est pas que personne fasse expressément ces sortes de raisonnements: il a cent mille livres de rente; donc il a raison: il est de grande naissance; donc on doit croire ce qu'il avance, comme véritable: c'est un homme qui n'a point de bien; il a donc tort. Néanmoins il se passe quelque chose de semblable dans l'esprit de la plupart du monde, & qui emporte leur jugement sans qu'ils y pensent.

Qu'une même chose soit proposée par une personne de qualité, ou VIII. C. 1.
par un homme de néant, on l'approuvera souvent dans la bouche de N°. III.
cette personne de qualité, lorsqu'on ne daignera pas même l'écouter dans
celle d'un homme de basse condition. L'Ecriture nous a voulu instruire
de cette humeur des hommes, en la représentant parfaitement dans
le Livre de l'Ecclésiastique : Si le riche parle, dit-elle, tout le monde
se tait, & on élève ses paroles jusques aux nues : si le pauvre parle,
on demande qui est celui-là ? *Dives locutus est, & omnes tacuerunt, &*
verbum illius usque ad nubes perducent : pauper locutus est, & dicunt :
Quis est hic ?

Il est certain que la complaisance & la flatterie ont beaucoup de part
dans l'approbation que l'on donne aux actions & aux paroles des per-
sonnes de condition, & qu'ils l'attirent souvent aussi par une certaine
grace extérieure, & par une manière d'agir noble, libre & naturelle,
qui leur est quelquefois si particulière qu'elle est presque inimitable à ceux
qui sont de basse naissance : mais il est certain aussi qu'il y en a plusieurs
qui approuvent tout ce que font & disent les Grands, par un abaisse-
ment intérieur de leur esprit qui plie sous le faix de la grandeur, & qui
n'a pas la vue assez ferme pour en soutenir l'éclat, & que cette pompe
extérieure qui les environne en impose toujours un peu, & fait quelque
impression sur les âmes les plus fortes.

La raison de cette tromperie vient de la corruption du cœur des hom-
mes, qui ayant une passion ardente pour l'honneur & les plaisirs, con-
çoivent nécessairement beaucoup d'amour pour les richesses, & les au-
tres qualités par le moyen desquelles on obtient ces honneurs & ces
plaisirs. Or l'amour que l'on a pour toutes ces choses que le monde
estime, fait que l'on juge heureux ceux qui les possèdent ; & en les
jugant heureux, on les place au dessus de soi, & on les regarde comme
des personnes éminentes & élevées. Cette accoutumance de les regarder
avec estime passe insensiblement de leur fortune à leur esprit. Les hom-
mes ne font pas d'ordinaire les choses à demi : on leur donne donc une
âme aussi élevée que leur rang ; on se soumet à leurs opinions, &
c'est la raison de la créance qu'ils trouvent ordinairement dans les affai-
res qu'ils traitent.

Mais cette illusion est encore bien plus forte dans les Grands mêmes,
qui n'ont pas eu soin de corriger l'impression que leur fortune fait natu-
rellement dans leur esprit, que dans ceux qui leur sont inférieurs. Il y
en a peu qui ne fassent une raison de leur condition & de leurs richesses,
& qui ne prétendent que leurs sentiments doivent prévaloir sur
celui de ceux qui sont au dessous d'eux. Ils ne peuvent souffrir que ces

VIII C L. gens qu'ils regardent avec mépris , prétendent avoir autant de jugement
Nº. III. & de raison qu'eux : & c'est ce qui les rend si impatients à la moindre contradiction qu'on leur fait.

Tout cela vient encore de la même source ; c'est-à-dire , des fausses idées qu'ils ont de leur grandeur , de leur noblesse , & de leurs richesses. Au lieu de les considérer comme des choses entièrement étrangères à leur être , qui n'empêchent pas qu'ils ne soient parfaitement égaux à tout le reste des hommes selon l'ame & selon le corps , & qui n'empêchent pas qu'ils n'aient le jugement aussi foible & aussi capable de se tromper que celui de tous les autres , ils incorporent en quelque manière dans leur essence toutes ces qualités , de grand , de noble , de riche , de Maître , de Seigneur , de Prince ; ils en grossissent leur idée , & ne se représentent jamais à eux-mêmes sans tous leurs titres , tout leur attirail & tout leur train.

Ils s'accoutument à se regarder dès leur enfance comme une espèce séparée des autres hommes : leur imagination ne les mêle jamais dans la foule du genre humain : ils sont toujours Comtes ou Ducs à leurs yeux , & jamais simplement hommes. Ainsi ils se taillent une ame & un jugement selon la mesure de leur fortune , & ne se croient pas moins au dessus des autres par leur esprit , qu'ils le sont par leur condition & par leur fortune.

La sottise de l'esprit humain est telle , qu'il n'y a rien qui ne lui serve à agrandir l'idée qu'il a de lui-même. Une belle maison , un habit magnifique , une grande barbe , font qu'il s'en croit plus habile ; & si l'on y prend garde , il s'estime davantage à cheval ou en carrosse qu'à pied. Il est facile de persuader à tout le monde qu'il n'y a rien de plus ridicule que ces jugements ; mais il est très-difficile de se garantir entièrement de l'impression secrète que toutes ces choses extérieures font dans l'esprit. Tout ce qu'on peut faire est , de s'accoutumer autant que l'on peut , à ne donner aucune autorité à toutes les qualités qui ne peuvent rien contribuer à trouver la vérité ; & de n'en donner à celles mêmes qui y contribuent , qu'autant qu'elles y contribuent effectivement. L'âge , la science , l'étude , l'expérience , l'esprit , la vivacité , la retenue , l'exactitude , le travail , servent pour trouver la vérité des choses cachées ; & ainsi ces qualités méritent qu'on y ait égard. Mais il faut pourtant les peser avec soin , & ensuite en faire comparaison avec les raisons contraires. Car de chacune de ces choses en particulier on ne conclut rien de certain , puisqu'il y a des opinions très-fausSES , qui ont été approuvées par des personnes de fort bon esprit , & qui avoient une grande partie de ces qualités.

VIII.

VIII. CL.
Nº. III.

Il y a encore quelque chose de plus trompeur dans les surprises qui naissent de la maniere. Car on est porté naturellement à croire qu'un homme a raison lorsqu'il parle avec grace, avec facilité, avec gravité, avec modération & avec douceur; & à croire au contraire qu'un homme a tort, lorsqu'il parle désagréablement, ou qu'il fait paroître de l'emportement, de l'aigreur, de la présomption dans ses actions & dans ses paroles.

Cependant si l'on ne juge du fond des choses que par ces manieres extérieures & sensibles, il est impossible qu'on n'y soit souvent trompé. Car il y a des personnes qui débitent gravement & modestement des sottises; & d'autres, au contraire, qui étant d'un naturel prompt, ou qui étant même possédés de quelque passion qui paroît dans leur visage & dans leurs paroles, ne laissent pas d'avoir la vérité de leur côté. Il y a des esprits fort médiocres & très-superficiels, qui pour avoir été nourris à la Cour, où l'on étudie & l'on pratique mieux l'art de plaire que par-tout ailleurs, ont des manieres fort agréables, sous lesquelles ils font passer beaucoup de faux jugements; & il y en a d'autres, au contraire, qui n'ayant aucun extérieur ne laissent pas d'avoir l'esprit grand & solide dans le fond. Il y en a qui parlent mieux qu'ils ne pensent, & d'autres qui pensent mieux qu'ils ne parlent. Ainsi la raison veut, que ceux qui en sont capables n'en jugent point par ces choses extérieures, & qu'ils ne laissent pas de se rendre à la vérité, non seulement lorsqu'elle est proposée avec ces manieres choquantes & désagréables, mais lors même qu'elle est mêlée avec quantité de faussetés: car une même personne peut dire vrai en une chose, & faux dans une autre; avoir raison en ce point, & tort en celui-là.

Il faut donc considérer chaque chose séparément; c'est-à-dire, qu'il faut juger de la maniere par la maniere, & du fond par le fond; & non du fond par la maniere, ni de la maniere par le fond. Une personne a tort de parler avec colere, & elle a raison de dire vrai: & au contraire une autre a raison de parler sagement & civilement, & elle a tort d'avancer des faussetés.

Mais comme il est raisonnable d'être sur ses gardes, pour ne pas conclure qu'une chose est vraie ou fausse, parce qu'elle est proposée de telle ou telle façon, il est juste aussi que ceux qui desirent persuader les autres de quelque vérité qu'ils ont reconnue, s'étudient à la revêtir des manieres favorables qui sont propres à la faire approuver, & à éviter les manieres odieuses qui ne sont capables que d'en éloigner les hommes.

Ils se doivent souvenir que quand il s'agit d'entrer dans l'esprit du

VIII. C. l. monde, c'est peu de chose que d'avoir raison ; & que c'est un grand N°. III. mal de n'avoir que raison, & de n'avoir pas ce qui est nécessaire pour faire goûter la raison.

S'ils honorent sérieusement la vérité, ils ne doivent pas la déshonorer en la couvrant des marques de la fausseté & du mensonge ; & s'ils l'aiment sincèrement, ils ne doivent pas attirer sur elle la haine & l'aversion des hommes, par la manière choquante dont ils la proposent. C'est le plus grand précepte de la Rhétorique, qui est d'autant plus utile, qu'il sert à régler l'ame aussi-bien que les paroles. Car encore que ce soient deux choses différentes, d'avoir tort en la manière, & d'avoir tort dans le fond, néanmoins les fautes de la manière sont souvent plus grandes & plus considérables que celles du fond.

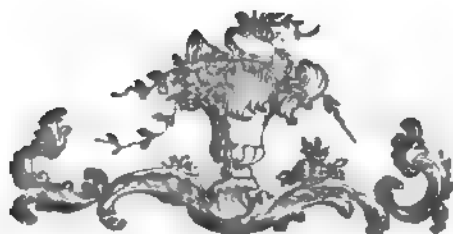
En effet, toutes ces manières fieres, présomptueuses, aigres, opiniâtres, emportées, viennent toujours de quelque dérèglement d'esprit, qui est souvent plus considérable que le défaut d'intelligence & de lumière que l'on reprend dans les autres ; & même il est toujours injuste de vouloir persuader les hommes de cette sorte : car il est bien juste que l'on se rende à la vérité quand on la connoît ; mais il est injuste qu'on exige des autres qu'ils tiennent pour vrai tout ce que l'on croit, & qu'ils déferent à notre seule autorité. Et c'est néanmoins ce que l'on fait, en proposant la vérité en ces manières choquantes ; car l'air du discours entre ordinairement dans l'esprit avant les raisons, l'esprit étant plus prompt pour appercevoir cet air, qu'il ne l'est pour comprendre la solidité des preuves, qui souvent ne se comprennent point du tout. Or l'air du discours étant ainsi séparé des preuves, ne marque que l'autorité que celui qui parle s'attribue ; de sorte que s'il est aigre & impérieux, il rebute nécessairement l'esprit des autres, parce qu'il paroît qu'on veut emporter par autorité & par une espèce de tyrannie, ce qu'on ne doit obtenir que par la persuasion & par la raison.

Cette injustice est encore plus grande, s'il arrive qu'on emploie ces manières choquantes pour combattre des opinions communes & reçues : car la raison d'un particulier peut bien être préférée à celle de plusieurs, lorsqu'elle est plus vraie ; mais un particulier ne doit jamais prétendre que son autorité doive prévaloir à celle de tous les autres.

Ainsi non seulement la modestie & la prudence, mais la justice même obligent de prendre un air rabaisé, quand on combat des opinions communes, ou une autorité affermie ; parce qu'autrement on ne peut éviter cette injustice, d'opposer l'autorité d'un particulier à une autorité ou publique, ou plus grande & plus établie. On ne peut témoigner trop de modération quand il s'agit de troubler la possession d'une opinion

nion reçue, ou d'une créance acquise depuis long-temps. Ce qui est VIII. C. 1.
 si vrai, que S. Augustin l'étend même aux vérités de la Religion, ayant Nº. III.
 donné cette excellente regle à tous ceux qui sont obligés d'instruire
 les autres.

Voici de quelle sorte, dit-il, les Catholiques sages & religieux enseignent ce qu'ils doivent enseigner aux autres. Si ce sont des choses communes & autorisées, ils les proposent d'une maniere pleine d'assurance, & qui ne témoigne aucun doute, en l'accompagnant de toute la douceur qui leur est possible. Mais si ce sont des choses extraordinaires, quoiqu'ils en connoissent très-clairement la vérité, ils les proposent plutôt comme des doutes & comme des questions à examiner, que comme des dogmes & des décisions arrêtées, pour s'accommoder en cela à la foiblesse de ceux qui les écoutent. Que si une vérité est si haute qu'elle surpasse les forces de ceux à qui on parle, ils aiment mieux la retenir pour quelque temps, pour leur donner lieu de croître & de s'en rendre capables, que de la leur découvrir en cet état de foiblesse, où elle ne feroit que les accabler.



Q U A T R I E M E P A R T I E

D E

L A L O G I Q U E.

De la Méthode.

L nous reste à expliquer la dernière Partie de la Logique, qui regarde la Méthode, laquelle est sans doute l'une des plus utiles & des plus importantes. Nous avons cru y devoir joindre ce qui regarde la Démonstration, parce qu'elle ne consiste pas d'ordinaire en un seul argument, mais dans une suite de plusieurs raisonnements, par lesquels on prouve invinciblement quelque vérité; & que même il sert de peu pour bien démontrer, de savoir les règles des syllogismes, qui est à quoi on manque très-peu souvent; mais que le tout est, de bien arranger ses pensées, en se servant de celles qui sont claires & évidentes, pour pénétrer dans ce qui paroïssoit plus caché.

[Et comme la Démonstration a pour fin la science, il est nécessaire d'en dire quelque chose auparavant.]

[C H A P I T R E P R E M I E R.

De la Science. Qu'il y en a. Que les choses que l'on connoît par l'esprit sont plus certaines que ce que l'on connoît par les sens. Qu'il y a des choses que l'esprit humain est incapable de savoir. Utilité que l'on peut tirer de cette ignorance nécessaire.

SI lorsque l'on considère quelque maxime, on en connoît la vérité en elle-même, & par l'évidence qu'on y apperçoit qui nous persuade sans autre raison, cette sorte de connoissance s'appelle Intelligence; & c'est ainsi que l'on connoît les premiers principes.

Mais si elle ne nous persuade pas par elle-même, on a besoin de quelque autre motif pour s'y rendre; & ce motif est, ou l'autorité, ou la raison. Si c'est l'autorité qui fait que l'esprit embrasse ce qui lui est

proposé, c'est ce qu'on appelle foi. Si c'est la raison, alors, ou cette raison ne produit pas une entière conviction, mais laisse encore quelque doute, & cet acquiescement de l'esprit accompagné de doute, est ce qu'on nomme opinion. VIII. C. 1.
Nº. III.

Que si cette raison nous convainc entièrement, alors, ou elle n'est claire qu'en apparence & fautive d'attention, & la persuasion qu'elle produit est une erreur, si elle est fautive en effet; ou du moins un jugement téméraire, si étant vraie en soi, on n'a pas néanmoins eu assez de raison de la croire véritable.

Mais si cette raison n'est pas seulement apparente, mais solide & véritable, ce qui se reconnoît par une attention plus longue & plus exacte, par une persuasion plus ferme, & par la qualité de la clarté, qui est plus vive & plus pénétrante, alors la conviction que cette raison produit s'appelle science, sur laquelle on forme diverses questions.

La première est, s'il y en a; c'est-à-dire, si nous avons des connoissances fondées sur des raisons claires & certaines; ou en général, si nous avons des connoissances claires & certaines? Car cette question regarde autant l'intelligence que la science.

Il s'est trouvé des Philosophes qui ont fait profession de le nier, & qui ont même établi sur ce fondement toute leur Philosophie: & entre ces Philosophes, les uns se sont contentés de nier la certitude, en admettant la vraisemblance; & ce sont les nouveaux Académiciens: les autres, qui sont les Pyrrhoniens, ont même nié cette vraisemblance, & ont prétendu que toutes choses étoient également obscures & incertaines.

Mais la vérité est, que toutes ces opinions, qui ont fait tant de bruit dans le monde, n'ont jamais subsisté que dans des discours, des disputes ou des écrits, & que personne n'en a jamais été sérieusement persuadé. C'étoient des jeux & des amusements de personnes oisives & ingénieuses; mais ce ne furent jamais des sentiments dont ils fussent intérieurement pénétrés, & par lesquels ils voulussent se conduire: c'est pourquoi le meilleur moyen de convaincre ces Philosophes, étoit de les rappeler à leur conscience & à la bonne foi, & de leur demander après tous ces discours, par lesquels ils s'efforçoient de montrer qu'on ne peut distinguer le sommeil de la veille, ni la folie du bon sens, s'ils n'étoient pas persuadés, malgré toutes leurs raisons, qu'ils ne dormoient pas, & qu'ils avoient l'esprit sain; & s'ils eussent eu quelque sincérité, ils auroient démenti toutes leurs vaines subtilités, en avouant franchement, qu'ils ne pouvoient pas ne point croire toutes ces choses quand ils l'eussent voulu.

VIII. C. L. Que s'il se trouvoit quelqu'un qui pût entrer en doute s'il ne
 N°. III. dort point, ou s'il n'est point fou, ou qui pût même croire que l'existence de toutes les choses extérieures est incertaine, & qu'il est douteux s'il y a un soleil, une lune, & une matiere, au moins personne ne sauroit douter, comme dit S. Augustin, s'il est, s'il pense, s'il vit : car soit qu'il dorme, ou qu'il veille ; soit qu'il ait l'esprit sain, ou malade ; soit qu'il se trompe, ou qu'il ne se trompe pas, il est certain au moins puisqu'il pense, qu'il est & qu'il vit, étant impossible de séparer l'être & la vie de la pensée, & de croire que ce qui pense n'est pas, & ne vit pas ; & de cette connoissance claire, certaine & indubitable, il en peut former une regle, pour approuver comme vraies toutes les pensées qu'il trouvera claires, comme celle-là lui paroît.

Il est impossible de même de douter de ses perceptions, en les séparant de leur objet : qu'il y ait ou n'y ait pas un soleil, & une terre, il m'est certain que je m'imagine en voir un ; il m'est certain que je doute, lorsque je doute ; que je crois voir, lorsque je crois voir ; que je crois entendre, lorsque je crois entendre, & ainsi des autres : de sorte qu'en se renfermant dans son esprit seul, & en y considérant ce qui s'y passe, on y trouvera une infinité de connoissances claires, & dont il est impossible de douter.

Cette considération peut servir à décider une autre question que l'on fait sur ce sujet, qui est, si les choses que l'on ne connoît que par l'esprit, sont plus ou moins certaines que celles que l'on connoît par les sens ? Car il est clair, par ce que nous venons de dire, que nous sommes plus assurés de nos perceptions & de nos idées, que nous ne voyons que par une réflexion d'esprit, que nous ne le sommes de tous les objets de nos sens. L'on peut dire même, qu'encore que les sens ne nous trompent pas toujours dans le rapport qu'ils nous font, néanmoins la certitude que nous avons qu'ils ne nous trompent pas ne vient pas des sens, mais d'une réflexion de l'esprit, par laquelle nous discernons quand nous devons croire, & quand nous ne devons pas croire les sens.

Et c'est pourquoi il faut avouer que S. Augustin a eu raison de soutenir après Platon, que le jugement de la vérité & la regle pour la discerner, n'appartient point aux sens, mais à l'esprit : *Non est judicium veritatis in sensibus* ; & même que cette certitude que l'on peut tirer des sens, ne s'étend pas bien loin, & qu'il y a plusieurs choses que l'on croit savoir par les sens, & dont on ne peut pas dire que l'on ait une assurance entière.

Par exemple, on peut bien savoir par les sens qu'un tel corps est plus grand qu'un autre corps ; mais on ne sauroit savoir avec certitude quelle est la grandeur véritable & naturelle de chaque corps : & pour

bles dans leur maniere, & qui sont certaines dans leur existence. On ne peut concevoir comment elles peuvent être, & il est certain néanmoins qu'elles sont. VIII. C.
N°. II.

Qu'y a-t-il de plus incompréhensible que l'éternité, & qu'y a-t-il en même temps de plus certain? En sorte, que ceux qui, par un aveuglement horrible, ont détruit dans leur esprit la connoissance de Dieu, sont obligés de l'attribuer au plus vil & au plus méprisable de tous les êtres, qui est la matiere.

Quel moyen de comprendre que le plus petit grain de matiere soit divisible à l'infini, & que l'on ne puisse jamais arriver à une partie si petite, que non seulement elle n'en enferme plusieurs autres, mais qu'elle n'en enferme une infinité; que le plus petit grain de bled enferme en soi autant de parties, quoiqu'à proportion plus petites, que le monde entier; que toutes les figures imaginables s'y trouvent actuellement, & qu'il contienne en soi un petit monde avec toutes ses parties; un soleil, un ciel, des étoiles, des planetes; une terre dans une justesse admirable de proportions, & qu'il n'y ait aucune des parties de ce grain, qui ne contienne encore un monde proportionnel. Quelle peut être la partie dans ce petit monde, qui répond à la grosseur d'un grain de bled, & qu'elle effroyable différence doit-il y avoir afin qu'on puisse dire véritablement que ce qu'est un grain de bled à l'égard du monde entier, cette partie l'est à l'égard d'un grain de bled? Néanmoins cette partie dont la petitesse nous est déjà incompréhensible, contient encore un autre monde proportionnel; & ainsi à l'infini, sans qu'on en puisse trouver aucune qui n'ait autant de parties proportionnelles que tout le monde, quelque étendue qu'on lui donne.

Toutes ces choses sont inconcevables; & néanmoins il faut nécessairement qu'elles soient, puisque l'on démontre la divisibilité de la matiere à l'infini; & que la Géométrie nous en fournit des preuves aussi claires que d'aucune des vérités qu'elle nous découvre.

Car cette science nous fait voir qu'il y a de certaines lignes qui n'ont nulle mesure commune, & qu'elle appelle pour cette raison incommensurables; comme la diagonale d'un quarré & les côtés. Or si cette diagonale & ces côtés étoient composés d'un certain nombre de parties indivisibles, une de ces parties indivisibles seroit la mesure commune de ces deux lignes, & par conséquent il est impossible que ces deux lignes soient composés d'un certain nombre de parties indivisibles.

2°. On démontre encore dans cette science, qu'il est impossible qu'un nombre quarré soit double d'un autre nombre quarré, & que cependant il est très-possible qu'un quarré d'étendue, soit double d'un autre quarré

VIII. C. L. d'étendue. Or si ces deux quarrés d'étendue étoient composés d'un certain
N^o. III. nombre de parties finies; le grand quarré contiendrait le double des parties du petit; & tous les deux étant quarrés, il y auroit un quarré de nombre double d'un autre quarré de nombre: ce qui est impossible.

Enfin, il n'y a rien de plus clair que cette raison, que deux néants d'étendue ne peuvent former une étendue, & que toute étendue a des parties. Or en prenant deux de ces parties, qu'on suppose indivisibles, je demande si elles ont de l'étendue, ou si elles n'en ont point? Si elles en ont, elles sont donc divisibles, & elles ont plusieurs parties: si elles n'en ont point, ce sont donc des néants d'étendue; & ainsi il est impossible qu'elles puissent former une étendue.

Il faut renoncer à la certitude humaine, pour douter de la vérité de ces démonstrations; mais pour aider à concevoir autant qu'il est possible cette divisibilité infinie de la matière, j'y joindrai encore une preuve qui fait voir en même temps une division à l'infini, & un mouvement qui se ralentit à l'infini, sans arriver jamais au repos.

Il est certain qu'on douterait si l'étendue se peut diviser à l'infini, on ne sauroit au moins douter qu'elle ne se puisse augmenter à l'infini, & qu'à un plan de cent mille lieues on ne puisse en joindre un autre de cent mille lieues, & ainsi à l'infini: or cette augmentation infinie de l'étendue prouve sa divisibilité à l'infini; & pour le comprendre il n'y a qu'à s'imaginer une mer plate, que l'on augmente en longueur à l'infini, & un vaisseau sur le bord de cette mer qui s'éloigne du port en droite ligne. Il est certain qu'en regardant du port le bas du vaisseau au travers d'un verre ou d'un autre corps diaphane, le rayon qui se terminera au bas de ce vaisseau passera par un certain point du verre, & que le rayon horizontal passera par un autre point du verre plus élevé que le premier. Or à mesure que le vaisseau s'éloignera, le point du rayon qui se terminera au bas du vaisseau montera toujours, & divisera infiniment l'espace qui est entre ces deux points; & plus le vaisseau s'éloignera, plus il montera lentement, sans que jamais il cesse de monter, ni qu'il puisse arriver au point du rayon horizontal; parce que ces deux lignes se coupant dans l'œil, ne seront jamais ni parallèles, ni une même ligne. Ainsi cet exemple nous fournit en même temps la preuve d'une division à l'infini de l'étendue; & d'un ralentissement à l'infini du mouvement.

C'est par cette diminution infinie de l'étendue qui naît de la divisibilité, qu'on peut prouver ces problèmes qui semblent impossibles dans les termes. Trouver un espace infini égal à un espace fini, ou qui ne soit que la moitié, le tiers, &c. d'un espace fini. On les peut résoudre en

en diverses manieres, & en voici une assez grossiere, mais très-facile. Si VIII. C. L.
 l'on prend la moitié d'un quarré, & la moitié de cette moitié; & ainsi N°. III.
 à l'infini, & que l'on joigne toutes ces moitiés par leur plus longue
 ligne, on en fera un espace d'une figure irréguliere, & qui diminuera
 toujours à l'infini par un des bouts, mais qui sera égal à tout le quarré;
 car la moitié, & la moitié de la moitié; plus la moitié de cette seconde
 moitié, & ainsi à l'infini, sont le tout. Le tiers & le tiers du tiers, &
 le tiers du nouveau tiers, & ainsi à l'infini sont la moitié. Les quarts
 pris de la même sorte sont le tiers, & les cinquiemes le quart. Joignant
 bout à bout ces tiers ou ces quarts, on en fera une figure qui contiendra
 la moitié ou le tiers de l'aire du total, & qui sera infinie d'un côté en lon-
 gueur, en diminuant proportionnellement en largeur.

L'utilité que l'on peut tirer de ces spéculations, n'est pas simplement
 d'acquérir ces connoissances, qui sont d'elles-mêmes assez stériles; mais
 c'est d'apprendre à connoître les bornes de notre esprit, & à lui faire
 avouer malgré qu'il en ait, qu'il y a des choses qui sont, quoiqu'il ne
 soit pas capable de les comprendre; & c'est pourquoi il est bon de le
 fatiguer à ces subtilités, afin de dompter sa présomption, & lui ôter la
 hardiesse d'opposer jamais ses foibles lumieres aux vérités que l'Eglise lui
 propose, sous prétexte qu'il ne les peut pas comprendre. Car puisque
 toute la vigueur de l'esprit des hommes est contrainte de succomber au
 plus petit atome de la matiere, & d'avouer qu'il voit clairement qu'il
 est infiniment divisible, sans pouvoir comprendre comment cela se peut
 faire; n'est-ce pas pécher visiblement contre la raison, que de refuser de
 croire les effets merveilleux de la toute-puissance de Dieu, qui est d'elle-
 même incompréhensible, par cette raison, que notre esprit ne les peut
 comprendre?

Mais comme il est avantageux de faire sentir quelquefois à son
 esprit sa propre foiblesse, par la considération de ces objets qui le sur-
 passent, & qui le surpassant l'abattent & l'humilient, il est certain aussi
 qu'il faut tâcher de choisir pour l'occuper ordinairement des sujets & des
 matieres qui lui soient plus proportionnées, & dont il soit capable de
 trouver & de comprendre la vérité, soit en prouvant les effets par les
 causes, ce qui s'appelle démontrer à *priori*; soit en démontrant au
 contraire les causes par les effets, ce qui s'appelle prouver à *posteriori*.
 Il faut un peu étendre ces termes pour y réduire toutes sortes de dé-
 monstrations; mais il a été bon de les marquer en passant, afin que l'on
 les entende, & que l'on ne soit pas surpris en les voyant dans des Li-
 vres, ou dans des discours de Philosophie: & parce que ces raisons sont
 d'ordinaire composées de plusieurs parties, il est nécessaire, pour les

VIII. C L. rendre claires & concluantes , de les disposer en un certain ordre , & N^o. III. une certaine méthode ; & c'est de cette méthode que nous traiterons dans la plus grande partie de ce Livre.]

C H A P I T R E I I.

Des deux sortes de Méthodes , Analyse & Synthèse. Exemple de l'Analyse.

ON peut appeller généralement méthode , l'art de bien disposer une suite de plusieurs pensées , ou pour découvrir la vérité quand nous l'ignorons , ou pour la prouver aux autres quand nous la connoissons déjà.

Ainsi il y a deux sortes de méthodes : l'une pour découvrir la vérité , qu'on appelle *analyse* , ou *méthode de résolution* , & qu'on peut aussi appeller *méthode d'invention* : & l'autre pour la faire entendre aux autres quand on l'a trouvée , qu'on appelle *synthèse* , ou *méthode de composition* , & qu'on peut aussi appeller *méthode de doctrine*.

[On ne traite pas d'ordinaire par analyse le corps entier d'une science , mais on s'en sert seulement pour résoudre quelque question.

(a) Or toutes les questions sont de mots , ou de choses.

J'appelle ici questions de mots , non pas celles où on cherche des mots ; mais celles où par les mots on cherche des choses , comme celles où il s'agit de trouver le sens d'une énigme , ou d'expliquer ce qu'a voulu dire un Auteur par des paroles obscures ou ambiguës.

Les questions de choses se peuvent réduire à quatre principales especes.

La premiere est , quand on cherche les causes par les effets. On fait , par exemple , les divers effets de l'aiman , on en cherche la cause : on fait les divers effets qu'on a accoutumé d'attribuer à l'horreur du vuide ; on recherche si c'en est la vraie cause , & on a trouvé que non : on connoît le flux & le reflux de la mer ; on demande quelle peut être la cause d'un si grand mouvement & si réglé.

La seconde est , quand on cherche les effets par les causes. On a su , par exemple , de tout temps , que le vent & l'eau avoient grande force pour mouvoir les corps ; mais les Anciens n'ayant pas assez examiné quels pouvoient être les effets de ces causes , ne les avoient point appliqués , comme on a fait depuis par le moyen des moulins , à un grand nombre de choses très-utiles à la société humaine , & qui soulagent no-

(a) La plus grande partie de tout ce que l'on dit ici des questions , a été tiré d'un manuscrit de feu M. Descartes , que M. Clerfelier a eu la bonté de prêter.

tablement le travail des hommes , ce qui devoit être le fruit de la vraie VIII. CL.
 Physique. De sorte que l'on peut dire que la premiere sorte de ques- Nº. III.
 tions où l'on cherche les causes par les effets , font toute la spéculation
 de la Physique , & que la seconde sorte où l'on cherche les effets par les
 causes , en font toute la pratique.

La troisieme espece de questions est , quand par les parties on cherche le tout ; comme lorsqu'ayant plusieurs nombres on en cherche la somme en les ajoutant l'un à l'autre ; ou qu'en ayant deux , on en cherche le produit en les multipliant l'un par l'autre.

La quatrieme est , quand ayant le tout & quelque partie , on cherche une autre partie ; comme lorsqu'ayant un nombre & ce que l'on en doit ôter , on cherche ce qui restera ; ou qu'ayant un nombre , on cherche quelle en sera la tantieme partie.

Mais il faut remarquer que , pour étendre plus loin ces deux dernieres sortes de questions , & afin qu'elles comprennent ce qui ne pourroit pas proprement se rapporter aux deux premieres , il faut prendre le mot de partie plus généralement , pour tout ce que comprend une chose ; ses modes , ses extrémités , ses accidents , ses propriétés , & généralement tous ses attributs : de sorte que ce sera , par exemple , chercher un tout par ses parties , que de chercher l'aire d'un triangle par sa hauteur & par sa base ; & ce sera au contraire chercher une partie par le tout & une autre partie , que de chercher le côté d'un rectangle , par la connaissance qu'on a de son aire & de l'un de ses côtés.

Or de quelque nature que soit la question que l'on propose à résoudre , la premiere chose qu'il faut faire est , de concevoir nettement & distinctement ce que c'est précisément qu'on demande ; c'est-à-dire , quel est le point précis de la question.

Car il faut éviter ce qui arrive à plusieurs personnes , qui par une précipitation d'esprit , s'appliquent à résoudre ce qu'on leur propose , avant que d'avoir assez considéré par les signes & les marques par lesquels ils pourront reconnoître ce qu'ils cherchent quand ils le rencontreront : comme si un valet à qui son maître auroit commandé de chercher l'un de ses amis , se hâtoit d'y aller avant que d'avoir su plus particulièrement de son maître quel est cet ami.

Or encore que dans toute question il y ait quelque chose d'inconnu , autrement il n'y auroit rien à chercher , il faut néanmoins que cela même qui est inconnu soit marqué & désigné par de certaines conditions , qui nous déterminent à rechercher une chose plutôt qu'une autre , & qui nous puissent faire juger quand nous l'aurons trouvé , que c'est ce que nous cherchions.

VIII. C L. Et ce sont ces conditions que nous devons bien envisager d'abord,
 N°. III. en prenant garde de n'en point ajouter qui ne soient point enfermées dans ce que l'on a proposé, & de n'en point omettre qui y feroient enfermées; car on peut pécher en l'une & en l'autre maniere.

On pécheroit en la premiere maniere, si lors, par exemple, que l'on nous demande, quel est l'animal qui au matin marche à quatre pieds, à midi à deux, & au soir à trois, on se croyoit atteint de prendre tous ces mots de pieds, de matin, de midi, de soir, dans leur propre & naturelle signification. Car celui qui propose cette énigme n'a point mis pour condition qu'on les dût prendre de la sorte; mais il suffit que ces mots ne se puissent par métaphore rapporter à autre chose: & ainsi cette question est bien résolue quand on a dit que cet animal est l'homme.

Supposons encore qu'on nous demande, par quel artifice pouvoit avoir été faite la figure d'un Tantale, qui étant couché sur une colonne au milieu d'un vase, en posture d'un homme qui se penche pour boire, ne le pouvoit jamais faire, parce que l'eau pouvoit bien monter dans le vase jusqu'à sa bouche, mais s'enfuyoit toute sans qu'il en demeurât rien dans le vase, aussi-tôt qu'elle étoit arrivée jusqu'à ses levres: on pécheroit en ajoutant des conditions qui ne serviroient de rien à la solution de cette demande, si on s'amusoit à chercher quelque secret merveilleux dans la figure de ce Tantale, qui feroit fuir cette eau aussi-tôt qu'elle auroit touché ses levres: car cela n'est point enfermé dans la question; & si on la conçoit bien, on la doit réduire à ces termes; de faire un vase, qui tiende l'eau, n'étant plein que jusqu'à une certaine hauteur, & qui la laisse toute aller si on le remplit davantage; & cela est fort aisé: car il ne faut que cacher un syphon dans la colonne, qui ait un petit trou en bas, par où l'eau y entre, & dont la plus longue jambe ait son ouverture par dessous le pied du vase: tant que l'eau que l'on mettra dans le vase ne sera point arrivée au haut du syphon, elle demeurera; mais quand elle y sera arrivée, elle s'enfuira toute par la plus longue jambe du syphon, qui est ouverte au dessous du pied du vase.

On demande encore, quel pouvoit être le secret de ce buveur d'eau, qui se fit voir à Paris, il y a vingt ans, & comment il se pouvoit faire, qu'en jettant de l'eau de sa bouche, il remplit en même temps cinq ou six verres différents, d'eaux de diverses couleurs? Si on s'imagine que ces eaux de diverses couleurs étoient dans son estomac, & qu'il les séparoit en les jettant, l'une dans un verre, & l'autre dans l'autre, on cherchera un secret que l'on ne trouvera jamais; parce qu'il n'est pas possible: au lieu qu'on n'a qu'à chercher, pourquoi l'eau sortie en même temps de la même bouche, paroïssoit de diverses couleurs dans chacun

de ces verres; & il y a grande apparence que cela venoit de quelque VIII. C L.
teinture, qu'il avoit mise au fond de ces verres. N°. III.

C'est aussi l'artifice de ceux qui proposent des questions, qu'ils ne veulent pas que l'on puisse résoudre facilement, d'environner ce qu'on doit trouver, de tant de conditions inutiles, & qui ne servent de rien à le faire trouver, que l'on ne puisse pas facilement découvrir le vrai point de la question, & qu'ainsi on perde le temps, & on se fatigue inutilement l'esprit, en s'arrêtant à ces choses qui ne peuvent de rien contribuer à la résoudre.

L'autre manière dont on pêche dans l'examen des conditions de ce que l'on cherche, est quand on en omet qui sont essentielles à la question que l'on propose. On propose, par exemple, de trouver par art le mouvement perpétuel; car on fait bien qu'il y en a de perpétuels dans la nature; comme sont les mouvements des fontaines, des rivières, des astres. Il y en a qui s'étant imaginés que la terre tourne sur son centre, & que ce n'est qu'un gros aimant, dont la pierre d'aiman a toutes les propriétés, ont cru aussi qu'on pourroit disposer un aiman de telle sorte, qu'il tourneroit toujours circulairement. Mais quand cela feroit, on n'auroit pas satisfait au problème, de trouver par art le mouvement perpétuel; puisque ce mouvement seroit aussi naturel, que celui d'une roue qu'on expose au courant d'une rivière.

Lors donc qu'on a bien examiné les conditions qui désignent & qui marquent ce qu'il y a d'inconnu dans la question, il faut ensuite examiner ce qu'il y a de connu, puisque c'est par là qu'on doit arriver à la connoissance de ce qui est inconnu. Car il ne faut pas nous imaginer, que nous devons trouver un nouveau genre d'être; au lieu que notre lumière ne peut s'étendre qu'à reconnoître, que ce que l'on cherche participe en telle & telle manière à la nature des choses qui nous sont connues. Si un homme, par exemple, étoit aveugle de naissance, on se tueroit en vain de chercher des arguments & des preuves pour lui faire avoir les vraies idées des couleurs, telles que nous les avons par les sens: & de même, si l'aiman & les autres corps, dont on cherche la nature, étoit un nouveau genre d'être, & tel que notre esprit n'en auroit point conçu de semblable, nous ne devrions pas nous attendre de la connoître jamais par raisonnement; mais nous aurions besoin pour cela d'un autre esprit que le nôtre. Et ainsi on doit croire avoir trouvé tout ce qui se peut trouver par l'esprit humain, si on peut concevoir distinctement, un tel mélange des êtres & des natures qui nous sont connues, qu'il produise tous les effets que nous voyons dans l'aiman.]

Or c'est dans l'attention que l'on fait à ce qui est de connu dans la

VIII. C L. question que l'on veut résoudre, que consiste principalement l'analyse ;
 N°. III. tout l'art étant de tirer de cet examen beaucoup de vérités, qui nous puissent mener à la connoissance de ce que nous cherchons.

Comme si l'on propose : *Si l'ame de l'homme est immortelle*, & que pour le chercher, on s'applique à considérer la nature de notre ame, on y remarque premièrement, que c'est le propre de l'ame que de penser, & qu'elle pourroit douter de tout, sans pouvoir douter si elle pense, puisque le doute même est une pensée. On examine ensuite, ce que c'est que de penser ; & ne voyant point que dans l'idée de la pensée, il y ait rien d'enfermé de ce qui est enfermé dans l'idée de la substance étendue qu'on appelle corps, & qu'on peut même nier de la pensée tout ce qui appartient au corps ; comme d'être long, large, profond ; d'avoir diversité de parties, d'être d'une telle ou d'une telle figure, d'être divisible, &c. sans détruire pour cela l'idée qu'on a de la pensée, on en conclut, que la pensée n'est point un mode de la substance étendue, parce qu'il est de la nature du mode de ne pouvoir être conçu en niant de lui la chose dont il seroit mode. D'où l'on infere encore que la pensée n'étant point un mode de la substance étendue, il faut que ce soit l'attribut d'une autre substance ; & qu'ainsi la substance qui pense & la substance étendue soient deux substances réellement distinctes. D'où il s'ensuit que la destruction de l'une ne doit point emporter la destruction de l'autre ; puisque même la substance étendue n'est point proprement détruite, mais que tout ce qui arrive en ce que nous appellons destruction, n'est autre chose que le changement ou la dissolution de quelques parties de la matiere qui demeure toujours dans la nature ; comme nous jugeons fort bien qu'en rompant toutes les roues d'une horloge il n'y a point de substance détruite, quoique l'on dise que cette horloge est détruite. Ce qui fait voir que l'ame n'étant point divisible & composée d'aucunes parties, ne peut périr, & par conséquent qu'elle est immortelle.

Voilà ce qu'on appelle *analyse* ou *résolution* ; où il faut remarquer :
 1°. Qu'on y doit pratiquer aussi-bien que dans la méthode qu'on appelle *de composition*, de passer toujours de ce qui est plus connu à ce qui l'est moins. Car il n'y a point de vraie méthode qui se puisse dispenser de cette regle.

2°. Mais qu'elle differe de celle de composition, en ce que l'on prend ces vérités connues dans l'examen particulier de la chose que l'on se propose de connoître, & non dans les choses plus générales, comme on fait dans la méthode de doctrine. Ainsi dans l'exemple que nous avons proposé, on ne commence pas par l'établissement de ces maximes générales : que nulle substance ne pérît à proprement parler : que ce qu'on

appelle destruction n'est qu'une dissolution de parties : qu'ainsi ce qui VII. C. L. n'a point de parties ne peut être détruit, &c. Mais on monte par degrés N°. III. à ces connoissances générales.

3°. On n'y propose les maximes claires & évidentes qu'à mesure qu'on en a besoin : au lieu que dans l'autre on les établit d'abord, ainsi que nous dirons plus bas.

4°. Enfin ces deux méthodes ne different que comme le chemin qu'on fait en montant d'une vallée en une montagne, de celui que l'on fait en descendant de la montagne dans la vallée ; ou comme different les deux manieres dont on se peut servir pour prouver qu'une personne est descendue de S. Louis ; dont l'une est de montrer que cette personne a un tel pour pere qui étoit fils d'un tel, & celui-là d'un autre, & ainsi jusqu'à S. Louis : & l'autre, de commencer par S. Louis, & montrer qu'il a eu tels enfants, & ces enfants d'autres, en descendant jusqu'à la personne dont il s'agit. Et cet exemple est d'autant plus propre en cette rencontre, qu'il est certain que pour trouver une généalogie inconnue, il faut remonter du fils au pere ; au lieu que pour l'expliquer après l'avoir trouvée, la maniere la plus ordinaire est de commencer par le tronc pour en faire voir les descendants ; qui est aussi ce qu'on fait d'ordinaire dans les sciences, où après s'être servi de l'analyse pour trouver quelque vérité, on se sert de l'autre méthode pour expliquer ce qu'on a trouvé.

On peut comprendre par-là ce que c'est que l'analyse des Géometres. Car voici en quoi elle consiste. Une question leur ayant été proposée dont ils ignorent la vérité ou la fausseté si c'est un théorème ; la possibilité ou l'impossibilité si c'est un problème : ils supposent que cela est comme il est proposé ; & examinant ce qui s'ensuit de-là, s'ils arrivent dans cet examen à quelque vérité claire dont ce qui leur est proposé soit une suite nécessaire, ils en concluent, que ce qui leur est proposé est vrai ; & reprenant ensuite par où ils avoient fini, ils le démontrent par l'autre méthode qu'on appelle *de composition*. Mais s'ils tombent par une suite nécessaire de ce qui leur est proposé dans quelque absurdité ou impossibilité, ils en concluent que ce qu'on leur avoit proposé est faux & impossible.

Voilà ce qu'on peut dire généralement de l'analyse, qui consiste plus dans le jugement & dans l'adresse de l'esprit, que dans des regles particulieres. Ces quatre néanmoins que M. Descartes propose dans sa *Méthode*, peuvent être utiles pour se garder de l'erreur, en voulant rechercher la vérité dans les sciences humaines, quoiqu'à dire vrai elles soient générales pour toutes sortes de méthodes, & non particulieres pour la seule analyse.

VIII. C I.
N^o. III,

La premiere est, de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qu'on ne la connoisse évidemment être telle; c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation & la prévention : & de ne comprendre rien de plus en ses jugements, que ce qui se présente si clairement à l'esprit, qu'on n'ait aucune occasion de le mettre en doute.

La seconde, de diviser chacune des difficultés qu'on examine en autant de parcelles qu'il se peut, & qu'il est requis pour les résoudre.

La troisieme, de conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples & les plus aisés à connoître, pour monter peu à peu comme par degrés jusqu'à la connoissance des plus composés, & supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.

La quatrieme, de faire par-tout des dénombrements si entiers, & des revues si générales, qu'on se puisse assurer de ne rien omettre.

Il est vrai qu'il y a beaucoup de difficulté à observer ces regles ; mais il est toujours avantageux de les avoir dans l'esprit, & de les garder autant que l'on peut lorsqu'on veut trouver la vérité par la voie de la raison, & autant que notre esprit est capable de la connoître.

C H A P I T R E I I I

De la méthode de composition, & particulièrement de celle qu'observent les Géomètres,

CE que nous avons dit dans le Chapitre précédent nous a déjà donné quelque idée de la méthode de composition, qui est la plus importante, en ce que c'est elle dont on se sert pour expliquer toutes les sciences.

Cette méthode consiste principalement, à commencer par les choses les plus générales & les plus simples, pour passer aux moins générales & plus composées. On évite par-là les redites ; puisque si on traitoit les especes avant le genre, comme il est impossible de bien connoître une espece sans en connoître le genre, il faudroit expliquer plusieurs fois la nature du genre dans l'explication de chaque espece.

Il y a encore beaucoup de choses à observer pour rendre cette méthode parfaite, & entièrement propre à la fin qu'elle se doit proposer, qui est de nous donner une connoissance claire & distincte de la vérité. Mais parce que les préceptes généraux sont plus difficiles à comprendre quand ils sont séparés de toute matière, nous considérerons la méthode que

que suivent les Géomètres , comme étant celle qu'on a toujours jugée la plus propre pour persuader la vérité , & en convaincre entièrement l'esprit. Et nous ferons voir premièrement ce qu'elle a de bon , & en second lieu ce qu'elle semble avoir de défectueux. VIII. C L.
N^o. III.

Les Géomètres ayant pour but de n'avancer rien que de convaincant , ils ont cru y pouvoir arriver en observant trois choses en général.

La première est , de *ne laisser aucune ambiguïté dans les termes* ; à quoi ils ont pourvu par les définitions des mots dont nous avons parlé dans la première partie.

La seconde est , de *n'établir leurs raisonnements que sur des principes clairs & évidents* , & qui ne puissent être contestés par aucune personne d'esprit. Ce qui fait qu'avant toutes choses ils posent les axiomes qu'ils demandent qu'on leur accorde , comme étant si clairs qu'on les obscurcirait en les voulant prouver.

La troisième est , de *prouver démonstrativement toutes les conclusions qu'ils avancent* , en ne se servant que des définitions qu'ils ont posées des principes qui leur ont été accordés comme étant très-évidents , ou des propositions qu'ils en ont déjà tirées par la force du raisonnement , & qui leur deviennent après autant de principes.

Ainsi l'on peut réduire à ces trois chefs , tout ce que les Géomètres posent pour convaincre l'esprit , & renfermer le tout en ces cinq règles très-importantes.

R E G L E S N É C E S S A I R E S

Pour les définitions.

1^o. *Ne laisser aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans le définir.*

2^o. *N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus , ou déjà expliqués.*

Pour les Axiomes.

3^o. *Ne demander en axiomes que des choses parfaitement évidentes.*

Pour les démonstrations.

4^o. *Prouver toutes les propositions un peu obscures , en n'employant à leur preuve que les définitions qui auront précédé , ou les axiomes qui auroient été accordés , ou les propositions qui auroient déjà été démontrées ,*

VIII. C L. ou la construction de la chose même dont il s'agira , lorsqu'il y aura quelque opération à faire.

5°. N'abuser jamais de l'équivoque des termes , en manquant d'y substituer mentalement les définitions qui les restreignent , & qui les expliquent.

Voilà ce que les Géometres ont jugé nécessaire pour rendre les preuves convaincantes & invincibles. Et il faut avouer que l'attention à observer ces regles est suffisante pour éviter de faire de faux raisonnements , en traitant les sciences ; ce qui sans doute est le principal , tout le reste se pouvant dire utile plutôt que nécessaire.

C H A P I T R E IV.

Explication plus particuliere de ces regles ; & premièrement de celles qui regardent les définitions.

Quoique nous ayions déjà parlé dans la premiere Partie , de l'utilité des définitions des termes , néanmoins cela est si important que l'on ne peut trop l'avoir dans l'esprit , puisque par-là on démêle une infinité de disputes , qui n'ont souvent pour sujet que l'ambiguité des termes que l'un prend en un sens , & l'autre en un autre : de sorte que de très-grandes contestations cesseroient en un moment , si l'un ou l'autre des disputants avoit soin de marquer nettement & en peu de paroles , ce qu'il entend par les termes qui sont le sujet de la dispute.

Cicéron a remarqué que la plupart des disputes entre les Philosophes anciens , & sur-tout entre les Stoïciens & les Académiciens , n'étoient fondées que sur cette ambiguité de paroles ; les Stoïciens ayant pris plaisir pour se relever , de prendre les termes de la Morale en d'autres sens que les autres : ce qui faisoit croire que leur Morale étoit bien plus severe & plus parfaite , quoiqu'en effet cette prétendue perfection ne fût que dans les mots , & non dans les choses ; le Sage des Stoïciens ne prenant pas moins tous les plaisirs de la vie que les Philosophes des autres sectes qui paroissoient moins rigoureux , & n'évitant pas avec moins de soin les maux & les incommodités ; avec cette seule différence , qu'au lieu que les autres Philosophes se servoient des mots ordinaires de biens & de maux , les Stoïciens en jouissant des plaisirs ne les appelloient pas des biens , mais des choses préférables , *προήγμενα* ; & en fuyant les maux , ne les appelloient pas des maux , mais seulement des choses re-jettables , *ἀποπροήγμενα*.

C'est donc un avis très-utile de retrancher de toutes les disputes tout

ce qui n'est fondé que sur l'équivoque des mots, en les définissant par d'autres termes, si clairs qu'on ne puisse plus s'y méprendre. VIII. CL.
N°. III.

A cela sert la première des règles que nous venons de rapporter : *Ne laisser aucun terme un peu obscur ou équivoque qu'on ne le définisse.*

Mais pour tirer toute l'utilité que l'on doit de ces définitions, il y faut encore ajouter la seconde règle : *N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus, ou déjà expliqués* ; c'est-à-dire, que des termes qui désignent clairement, autant qu'il se peut, l'idée qu'on veut signifier par le mot qu'on définit.

Car quand on n'a pas désigné assez nettement & assez distinctement l'idée à laquelle on veut attacher un mot, il est presque impossible que dans la suite on ne passe insensiblement à une autre idée que celle qu'on a désignée : c'est-à-dire, qu'au lieu de substituer mentalement, à chaque fois qu'on se sert de ce mot, la même idée qu'on a désignée, on n'en substitue une autre que la nature nous fournit : & c'est ce qu'il est aisé de découvrir, en substituant expressément la définition au défini. Car cela ne doit rien changer de la proposition, si on est toujours demeuré dans la même idée ; au lieu que cela la changera si on n'y est pas demeuré.

Tout cela se comprendra mieux par quelques exemples. Euclide définit l'angle plan rectiligne : *Le rencontre de deux lignes droites inclinées sur un même plan.* Si on considère cette définition comme une simple définition de mot, en sorte qu'on regarde le mot d'angle comme ayant été dépouillé de toute signification, pour n'avoir plus que celle de la rencontre de deux lignes, on n'y doit point trouver à redire. Car il a été permis à Euclide d'appeler du mot d'angle la rencontre de deux lignes. Mais il a été obligé de s'en souvenir, & de ne prendre plus le mot d'angle qu'en ce sens. Or pour juger s'il l'a fait, il ne faut que substituer toutes les fois qu'il parle de l'angle, au mot d'angle, la définition qu'il a donnée ; & si en substituant cette définition, il se trouve quelque absurdité en ce qu'il dit de l'angle, il s'ensuivra qu'il n'est pas demeuré dans la même idée qu'il avoit désignée ; mais qu'il est passé insensiblement à une autre, qui est celle de la nature. Il enseigne, par exemple, à diviser un angle en deux. Substituez sa définition. Qui ne voit que ce n'est point la rencontre de deux lignes qu'on divise en deux, que ce n'est point la rencontre de deux lignes qui a des côtés, & qui a une base ou soutendante ; mais que tout cela convient à l'espace compris entre les lignes, non à la rencontre des lignes ?

Il est visible que ce qui a embarrassé Euclide, & ce qui l'a empêché de désigner l'angle par les mots d'espace, compris entre deux lignes qui se rencontrent, est, qu'il a vu que cet espace pouvoit être plus grand

VIII. C L. ou plus petit, quand les côtés de l'angle sont plus longs ou plus courts;
 N°. III. sans que l'angle en soit plus grand ou plus petit; mais il ne devoit pas conclure de-là, que l'angle rectiligne n'étoit pas un espace; mais seulement que c'étoit un espace compris entre deux lignes droites qui se rencontrent, indéterminé selon celle de ces deux dimensions qui répond à la longueur de ces lignes, & déterminé selon l'autre, par la partie proportionnelle d'une circonférence qui a pour centre le point où ces lignes se rencontrent.

Cette définition désigne si nettement l'idée que tous les hommes ont d'un angle, que c'est tout ensemble une définition de mot & une définition de la chose, excepté que le mot d'angle comprend aussi, dans le discours ordinaire, un angle solide; au lieu que par cette définition on le restreint à signifier un angle plan rectiligne. Et lorsqu'on a ainsi défini l'angle, il est indubitable que tout ce qu'on pourra dire ensuite de l'angle plan rectiligne, tel qu'il se trouve dans toutes ses figures rectilignes, sera vrai de cet angle ainsi défini, sans qu'on soit jamais obligé de changer d'idée, ni qu'il se rencontre jamais aucune absurdité en substituant la définition à la place du défini. Car c'est cet espace ainsi expliqué que l'on peut diviser en deux, en trois, en quatre: c'est cet espace qui a deux côtés entre lesquels il est compris: c'est cet espace qu'on peut terminer du côté qu'il est de soi-même indéterminé, par une ligne qu'on appelle baze ou soutendante: c'est cet espace qui n'est point considéré comme plus grand ou plus petit, pour être compris entre des lignes plus longues ou plus courtes; parce qu'étant indéterminé selon cette dimension, ce n'est point de-là qu'on doit prendre sa grandeur & sa petitesse. C'est par cette définition qu'on trouve le moyen de juger si un angle est égal à un autre angle, ou plus grand ou plus petit. Car puisque la grandeur de cet espace n'est déterminée que par la partie proportionnelle d'une circonférence, qui a pour centre le point où les lignes qui comprennent l'angle se rencontrent, lorsque deux angles ont pour mesure l'aliquote pareille chacun de sa circonférence, comme la dixieme partie, ils sont égaux; & si l'un a la dixieme, & l'autre la douzieme, celui qui a la dixieme est plus grand que celui qui a la douzieme. Au lieu que, par la définition d'Euclide, on ne sauroit entendre en quoi consiste l'égalité de deux angles; ce qui fait une horrible confusion dans ses Eléments, comme Ramus a remarqué, quoique lui-même ne rencontre guere mieux.

Voici d'autres définitions d'Euclide, où il fait la même faute qu'en celle de l'angle. *La raison, dit-il, est une habitude de deux grandeurs de même genre, comparées l'une à l'autre selon la quantité: Proportion est une similitude de raisons.*

Par ces définitions le nom de *raison* doit comprendre l'habitude qui est entre deux grandeurs, lorsqu'on considère de combien l'une surpasse l'autre : car on ne peut nier que ce ne soit une habitude de deux grandeurs comparées selon la quantité. Et par conséquent, quatre grandeurs auront proportion ensemble, lorsque la différence de la première à la seconde est égale à la différence de la troisième à la quatrième. Il n'y a donc rien à dire à ces définitions d'Euclide, pourvu qu'il demeure toujours dans ces idées qu'il a désignées par ces mots, & à qui il a donné les noms de *raison* & de *proportion*. Mais il n'y demeure pas, puisque selon toute la suite de son Livre, ces quatre nombres 3. 5. 8. 10. ne sont point en proportion, quoique la définition qu'il a donnée au mot de *proportion* leur convienne, puisqu'il y a entre le premier nombre & le second, comparés selon la quantité, une habitude semblable à celle qui est entre le troisième & le quatrième.

Il falloit donc, pour ne pas tomber dans cet inconvénient, remarquer qu'on peut comparer deux grandeurs en deux manières. L'une, en considérant de combien l'une surpasse l'autre : & l'autre, de quelle manière l'une est contenue dans l'autre. Et comme ces deux habitudes sont différentes, il leur falloit donner divers noms ; donnant à la première le nom de *différence*, & réservant à la seconde le nom de *raison*. Il falloit ensuite définir la *proportion*, l'égalité de l'une ou l'autre de ces sortes d'habitudes ; c'est-à-dire, de la *différence* ou de la *raison* ; & comme cela fait deux espèces, les distinguer aussi par deux divers noms, en appelant l'égalité des différences *proportion arithmétique*, & l'égalité des raisons *proportion géométrique*. Et parce que cette dernière est de beaucoup plus grand usage que la première, on pouvoit encore avertir, que lorsque simplement on nomme *proportion* ou grandeurs proportionnelles, on entend la proportion géométrique, & qu'on n'entend l'arithmétique que quand on l'exprime. Voilà ce qui auroit démêlé toute cette obscurité, & auroit levé toute équivoque.

Tout cela nous fait voir qu'il ne faut pas abuser de cette maxime, que les définitions des mots sont arbitraires ; mais qu'il faut avoir grand soin de désigner si nettement & si clairement l'idée à laquelle on veut lier le mot que l'on définit, qu'on ne s'y puisse tromper dans la suite du discours, en changeant cette idée ; c'est-à-dire, en prenant le mot en un autre sens que celui qu'on lui a donné par la définition, en sorte qu'on ne puisse substituer la définition en la place du défini, sans tomber dans quelque absurdité.

C H A P I T R E V.

Que les Géometres semblent n'avoir pas toujours bien compris la différence qu'il y a entre la définition des mots, & la définition des choses.

QUoiqu'il n'y ait point d'Auteurs qui se servent mieux de la définition des mots que les Géometres, je me crois néanmoins ici obligé de remarquer, qu'ils n'ont pas toujours pris garde à la différence que l'on doit mettre entre les définitions des choses & les définitions des mots; qui est, que les premières sont contestables, & que les autres sont incontestables. Car j'en vois qui disputent de ces définitions de mots avec la même chaleur que s'il s'agissoit des choses mêmes.

Ainsi l'on peut voir dans les Commentaires de Clavius sur Euclide, une longue dispute & fort échauffée, entre Pelletier & lui, touchant l'espace entre la tangente & la circonférence, que Pelletier prétendoit n'être pas un angle, au lieu que Clavius soutient que c'en est un. Qui ne voit que tout cela se pouvoit terminer en un mot, en se demandant l'un à l'autre ce qu'il entendoit par le mot d'angle?

Nous voyons encore que Simon Stevin, très-célebre Mathématicien du Prince d'Orange, ayant défini le nombre, *Nombre est cela par lequel s'explique la quantité de chacune chose*, il se met ensuite fort en colere contre ceux qui ne veulent pas que l'unité soit nombre, jusqu'à faire des exclamations de Rhétorique, comme s'il s'agissoit d'une dispute fort solide. Il est vrai qu'il mêle dans ce discours une question de quelque importance, qui est, de savoir si l'unité est au nombre comme le point à la ligne. Mais c'est ce qu'il falloit distinguer pour ne pas brouiller deux choses très-différentes. Et ainsi, traitant à part ces deux questions; l'une, si l'unité est nombre, l'autre si l'unité est au nombre ce qu'est le point à la ligne, il falloit dire sur la première, que ce n'étoit qu'une dispute de mot, & que l'unité étoit nombre, ou n'étoit pas nombre, selon la définition qu'on voudroit donner au nombre. Qu'en le définissant comme Euclide, *Nombre est une multitude d'unités assemblées*, il étoit visible que l'unité n'étoit pas nombre; mais que, comme cette définition d'Euclide étoit arbitraire, & qu'il étoit permis d'en donner une au nom du nombre, on lui en pouvoit donner une, comme est celle que Stevin apporte, selon laquelle l'unité est nombre. Par-là, la première question est vidée, & on ne peut rien dire outre cela contre ceux à qui il ne plaît pas d'appeller l'unité nombre, sans une manifeste pétition de

principe, comme on peut voir en examinant les prétendues démonstrations de Stevin. La première est: VIII. C. L.
N°. III.

La partie est de même nature que le tout :

L'unité est partie d'une multitude d'unités :

Donc l'unité est de même nature qu'une multitude d'unités ; & par conséquent nombre.

Cet argument ne vaut rien du tout. Car quand la partie seroit toujours de la même nature que le tout, il ne s'ensuivroit pas qu'elle dût toujours avoir le même nom que le tout ; & au contraire il arrive très-souvent qu'elle n'a point le même nom. Un soldat est une partie d'une armée, & n'est point une armée : une chambre est une partie d'une maison, & n'est point une maison : un demi cercle n'est point un cercle : la partie d'un quarré n'est point un quarré. Cet argument prouve donc au plus, que l'unité étant partie de la multitude des unités, a quelque chose de commun avec toute multitude d'unités, selon quoi on pourra dire qu'ils sont de même nature ; mais cela ne prouve pas qu'on soit obligé de donner le même nom de nombre à l'unité & à la multitude d'unités, puisqu'on peut, si l'on veut, garder le nom de nombre pour la multitude d'unités ; & ne donner à l'unité que son nom même d'unité, ou de partie du nombre.

La seconde raison de Stevin ne vaut pas mieux :

Si du nombre donné l'on n'ôte aucun nombre, le nombre donné demeure.

Donc si l'unité n'étoit pas nombre, en ôtant un de trois, le nombre donné demeureroit : ce qui est absurde.

Mais cette majeure est ridicule, & suppose ce qui est en question. Car Euclide niera que le nombre donné demeure, lorsqu'on n'en ôte aucun nombre ; puisqu'il suffit, pour ne pas demeurer tel qu'il étoit, qu'on en ôte ou un nombre, ou une partie du nombre, telle qu'est l'unité. Et si cet argument étoit bon, on prouveroit de la même manière, qu'en ôtant un demi cercle d'un cercle donné, le cercle donné doit demeurer, parce qu'on n'en a ôté aucun cercle.

Ainsi tous les arguments de Stevin prouvent au plus, qu'on peut définir le nombre, en sorte que le mot de nombre convienne à l'unité ; parce que l'unité & la multitude d'unités ont assez de convenance pour être signifiés par un même nom ; mais ils ne prouvent nullement qu'on ne puisse pas aussi définir le nombre, en restreignant ce mot à la multitude d'unités, afin de n'être pas obligé d'excepter l'unité toutes les fois qu'on explique des propriétés qui conviennent à tous les nombres, hormis à l'unité.

Mais la seconde question, qui est de savoir si l'unité est aux autres

VIII. C I. nombre ; comme le point est à la ligne , n'est point de même nature
 N°. III que la première ; & n'est point une dispute de mot , mais de chose. Car il est absolument faux que l'unité soit au nombre comme le point est à la ligne ; puisque l'unité ajoutée au nombre le fait plus grand ; au lieu que le point ajouté à la ligne ne la fait point plus grande. L'unité est partie du nombre , & le point n'est pas partie de la ligne. L'unité ôtée du nombre , le nombre donné ne demeure point ; & le point ôté de la ligne , la ligne donnée demeure.

Le même Stevin est plein de semblables disputes sur les définitions des mots ; comme quand il s'échauffe pour prouver que le nombre n'est point une quantité discrète : que la proportion des nombres est toujours arithmétique , & non géométrique : que toute racine de quelque nombre que ce soit est un nombre. Ce qui fait voir qu'il n'a point compris proprement ce que c'étoit qu'une définition de mot , & qu'il a pris les définitions des mots , qui ne peuvent être contestées , pour les définitions des choses , que l'on peut souvent contester avec raison.

C H A P I T R E VI.

Des regles qui regardent les axiomes , c'est-à-dire , les propositions claires & évidentes par elles-mêmes.

Tout le monde demeure d'accord qu'il y a des propositions si claires & si évidentes d'elles-mêmes , qu'elles n'ont pas besoin d'être démontrées , & que toutes celles qu'on ne démontre point doivent être telles , pour être principes d'une véritable démonstration. Car si elles sont tant soit peu incertaines , il est clair qu'elles ne peuvent être le fondement d'une conclusion tout-à-fait certaine.

Mais plusieurs ne comprennent pas assez en quoi consiste cette clarté & cette évidence d'une proposition. Car premièrement , il ne faut pas s'imaginer qu'une proposition ne soit claire & certaine , que lorsque personne ne la contredit ; & qu'elle doive passer pour douteuse , ou qu'au moins on soit obligé de la prouver , lorsqu'il se trouve quelqu'un qui la nie. Si cela étoit , il n'y auroit rien de certain ni de clair , puisqu'il s'est trouvé des Philosophes qui ont fait profession de douter généralement de tout , & qu'il y en a même qui ont prétendu , qu'il n'y avoit aucune proposition qui fût plus vraisemblable que sa contraire. Ce n'est donc point par les contestations des hommes qu'on doit juger de la certitude ni de la clarté ; car il n'y a rien qu'on ne puisse contester , surtout

tout de parole : mais il faut tenir pour clair ce qui paroît tel à tous ceux qui veulent prendre la peine de considérer les choses avec attention, & qui sont sinceres à dire ce qu'ils en pensent intérieurement. C'est pourquoi il y a une parole dans Aristote de très-grand sens, qui est que la démonstration ne regarde proprement que le discours intérieur, & non pas le discours extérieur ; parce qu'il n'y a rien de si bien démontré qui ne puisse être nié par une personne opiniâtre, qui s'engage à contester de parole les choses mêmes dont il est intérieurement persuadé : ce qui est une très-mauvaise disposition, & très-indigne d'un esprit bien fait ; quoiqu'il soit vrai que cette humeur se prend souvent dans les Ecoles de Philosophie, par la coutume qu'on y a introduite de disputer de toutes choses, & de mettre son honneur à ne se rendre jamais ; celui-là étant jugé avoir le plus d'esprit, qui est le plus prompt à trouver des défaites pour s'échapper : au lieu que le caractère d'un honnête homme est de rendre les armes à la vérité aussi-tôt qu'on l'aperçoit, & de l'aimer dans la bouche même de son adversaire.

Secondement, les mêmes Philosophes qui tiennent que toutes nos idées viennent de nos sens, soutiennent aussi que toute la certitude & toute l'évidence des propositions vient ou immédiatement, ou médiatement des sens. Car, disent-ils, *cet axiome même qui passe pour le plus clair & le plus évident que l'on puisse desirer : Le tout est plus grand que sa partie, n'a trouvé de créance dans notre esprit que parce que dès notre enfance nous avons observé en particulier, & que tout l'homme est plus grand que sa tête, & toute une maison qu'une chambre, & toute une forêt qu'un arbre, & tout le ciel qu'une étoile.*

Cette imagination est aussi fautive que celle que nous avons réfutée dans la premiere Partie, *que toutes nos idées viennent de nos sens.* Car si nous n'étions assurés de cette vérité, *le tout est plus grand que sa partie*, que par les diverses observations que nous en avons faites depuis notre enfance, nous n'en serions que probablement assurés ; puisque l'induction n'est point un moyen certain de connoître une chose, que quand nous sommes assurés que l'induction est entiere ; n'y ayant rien de plus ordinaire que de découvrir la fausseté de ce que nous avons cru vrai sur des inductions qui nous paroissoient si générales, qu'on ne s'imaginoit point y pouvoir trouver d'exception.

Ainsi il n'y a pas deux ou trois ans qu'on croyoit indubitable, que l'eau contenue dans un vaisseau courbé, dont un côté étoit beaucoup plus large que l'autre, se tenoit toujours au niveau, n'étant pas plus haute dans le petit côté que dans le grand, parce qu'on s'en étoit assuré par une infinité d'observations : & néanmoins on a trouvé depuis peu que

VIII. C. I. cela est faux quand l'un des côtés est extrêmement étroit, parce qu'alors l'eau s'y tient plus haute que dans l'autre côté. N^o. III. Tout cela fait voir que les seules inductions ne nous sauroient donner une certitude entière d'aucune vérité, à moins que nous ne fussions assurés qu'elles fussent générales : ce qui est impossible. Et par conséquent nous ne serions que probablement assurés de la vérité de cet axiome, *le tout est plus grand que sa partie*, si nous n'en étions assurés que pour avoir vu qu'un homme est plus grand que sa tête, une forêt qu'un arbre, une maison qu'une chambre, le ciel qu'une étoile ; puisque nous aurions toujours sujet de douter s'il n'y auroit point quelque autre tout, auquel nous n'aurions pas pris garde, qui ne seroit pas plus grand que sa partie.

Ce n'est donc point de ces observations que nous avons faites depuis notre enfance, que la certitude de cet axiome dépend ; puisqu'au contraire il n'y a rien de plus capable de nous entretenir dans l'erreur, que de nous arrêter à ces préjugés de notre enfance. Mais elle dépend uniquement, de ce que les idées claires & distinctes, que nous avons d'un tout & d'une partie enferment clairement, & que le tout est plus grand que la partie, & que la partie est plus petite que le tout. Et tout ce qu'ont pu faire les diverses observations que nous avons faites d'un homme plus grand que sa tête ; d'une maison plus grande qu'une chambre, a été de nous servir d'occasion pour faire attention aux idées de *tout* & de *partie*. Mais il est absolument faux qu'elles soient causes de la certitude absolue & inébranlable que nous avons de la vérité de cet axiome, comme je crois l'avoir démontré.

Ce que nous avons dit de cet axiome se peut dire de tous les autres, & ainsi je crois que la certitude & l'évidence de la connoissance humaine dans les choses naturelles dépend de ce principe :

- *Tout ce qui est contenu dans l'idée claire & distincte d'une chose, se peut affirmer avec vérité de cette chose.*

Ainsi parce qu'être animal est enfermé dans l'idée de l'homme, je puis affirmer de l'homme qu'il est animal : parce qu'avoir tous ses diamètres égaux est enfermé dans l'idée d'un cercle, je puis affirmer de tout cercle, que tous ses diamètres sont égaux : parce qu'avoir tous ses angles égaux à deux droits est enfermé dans l'idée d'un triangle, je le puis affirmer de tout triangle.

Et on ne peut contester ce principe, sans détruire toute l'évidence de la connoissance humaine, & établir un Pyrrhonisme ridicule. Car nous ne pouvons juger des choses que par les idées que nous en avons ; puisque nous n'avons aucun moyen de les concevoir qu'autant qu'elles sont dans notre esprit, & qu'elles n'y sont que par leurs idées. Or si les ju-

gements que nous formons en considérant ces idées ne regardoient pas les choses en elles-mêmes, mais seulement nos pensées; c'est-à-dire, si de ce que je vois clairement qu'avoir trois angles égaux à deux droits est enfermé dans l'idée d'un triangle, je n'avois pas droit de conclure que dans la vérité tout triangle a trois angles égaux à deux droits; mais seulement que je le pense ainsi, il est visible que nous n'aurions aucune connoissance des choses, mais seulement de nos pensées: & par conséquent nous ne saurions rien des choses que nous nous persuadons savoir le plus certainement; mais nous saurions seulement que nous les pensons être de telle sorte: ce qui détruiroit manifestement toutes les Sciences.

Et il ne faut pas craindre qu'il y ait des hommes qui demeurent sérieusement d'accord de cette conséquence, que nous ne savons d'aucune chose si elle est vraie ou fausse en elle-même. Car il y en a de si simples & de si évidentes, comme, *Je pense: Donc je suis: Le tout est plus grand que sa partie*, qu'il est impossible de douter sérieusement si elles sont telles en elles-mêmes que nous les concevons. La raison est, qu'on ne sauroit en douter sans y penser, & on ne sauroit y penser sans les croire vraies, & par conséquent on ne sauroit en douter.

Néanmoins ce principe seul ne suffit pas pour juger de ce qui doit être reçu pour axiome. Car il y a des attributs qui sont véritablement enfermés dans l'idée des choses qui s'en peuvent néanmoins & s'en doivent démontrer; comme l'égalité de tous les angles d'un triangle à deux droits, ou de tous ceux d'un hexagone à huit droits. Mais il faut prendre garde si on n'a besoin que de considérer l'idée d'une chose avec une attention médiocre, pour voir clairement qu'un tel attribut y est enfermé, ou si de plus, il est nécessaire d'y joindre quelque autre idée pour s'appercevoir de cette liaison. Quand il n'est besoin que de considérer l'idée, la proposition peut être prise pour axiome, sur-tout si cette considération ne demande qu'une attention médiocre, dont tous les esprits ordinaires soient capables. Mais si on a besoin de quelque autre idée que de l'idée de la chose, c'est une proposition qu'il faut démontrer. Ainsi l'on peut donner ces deux règles pour les axiomes.

P R E M I E R E R E G L E.

Lorsque pour voir clairement qu'un attribut convient à un sujet, comme pour voir qu'il convient au tout d'être plus grand que sa partie, on n'a besoin que de considérer les deux idées du sujet & de l'attribut avec une médiocre attention, en sorte qu'on ne le puisse faire sans s'appercevoir que

VIII. C L. *L'idée de l'attribut est véritablement enfermée dans l'idée du sujet, on a*
 N°. III. *droit alors de prendre cette proposition pour axiome qui n'a pas besoin*
d'être démontré, parce qu'il a de lui-même toute l'évidence que lui pour-
roit donner la démonstration, qui ne pourroit faire autre chose sinon de
montrer que cet attribut convient au sujet, en se servant d'une troisième
idée pour montrer cette liaison: ce qu'on voit déjà sans l'aide d'aucune troi-
sième idée.

Mais il ne faut pas confondre une simple explication, quand même elle auroit quelque forme d'argument, avec une vraie démonstration. Car il y a des axiomes qui ont besoin d'être expliqués pour les faire mieux entendre, quoiqu'ils n'aient pas besoin d'être démontrés; l'explication n'étant autre chose que de dire en autres termes, & plus au long, ce qui est contenu dans l'axiome; au lieu que la démonstration demande quelque moyen nouveau que l'axiome ne contienne pas clairement.

S E C O N D E R E G L E.

Quand la seule considération des idées du sujet & de l'attribut, ne suffit pas pour voir clairement que l'attribut convient au sujet, la proposition qui l'affirme ne doit point être prise pour axiome; mais elle doit être démontrée, en se servant de quelques autres idées pour faire voir cette liaison, comme on se sert de l'idée des lignes parallèles, pour montrer que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits.

Ces deux règles sont plus importantes que l'on ne pense. Car c'est un des défauts les plus ordinaires aux hommes, de ne se pas assez consulter eux-mêmes dans ce qu'ils assurent ou qu'ils nient; de s'en rapporter à ce qu'ils en ont ouï dire, ou à ce qu'ils ont autrefois pensé, sans prendre garde à ce qu'ils en penseroient eux-mêmes, s'ils considéroient avec plus d'attention ce qui se passe dans leur esprit; de s'arrêter plus au son des paroles qu'à leurs véritables idées; d'affirmer comme clair & évident ce qu'il leur est impossible de concevoir, & de nier comme faux ce qu'il leur seroit impossible de ne pas croire vrai; s'ils vouloient prendre la peine d'y penser sérieusement.

Par exemple, ceux qui disent que dans un morceau de bois, outre ses parties & leur situation, leur figuré, leur mouvement ou leur repos, & les pores qui se trouvent entre ces parties, il y a encore une forme substantielle, distinguée de tout cela, croient ne rien dire que de certain: & cependant ils disent une chose que ni eux ni personne n'a jamais comprise, & ne comprendra jamais.

Que si, au contraire, on leur veut expliquer les effets de la nature par

les parties insensibles dont les corps sont composés, & par leur différente situation, grandeur, figure, mouvement ou repos, & par les pores qui se trouvent entre ces parties, & qui donnent ou ferment le passage à d'autres matieres, ils croient qu'on ne leur dit que des chimeres, quoiqu'on ne leur dise rien qu'ils ne conçoivent très-facilement. Et même par un renversement d'esprit assez étrange, la facilité qu'ils ont à concevoir ces choses, les porte à croire que ce ne sont pas les vraies causes des effets de la nature, mais qu'elles sont plus mystérieuses & plus cachées: de sorte qu'ils sont plus disposés à croire ceux qui les leur expliquent par des principes qu'ils ne conçoivent point, que ceux qui ne se servent que de principes qu'ils entendent.

Et ce qui est encore assez plaçant, est que quand on leur parle de parties insensibles, ils croient être bien fondés à les rejeter, parce qu'on ne peut les leur faire voir ni toucher; & cependant ils se contentent de formes substantielles, de pesanteur, de vertu attractive, &c. que non seulement ils ne peuvent voir ni toucher, mais qu'ils ne peuvent même concevoir.

C H A P I T R E VII.

Quelques axiomes importants, & qui peuvent servir de principes à de grandes vérités.

Tout le monde demeure d'accord, qu'il est important d'avoir dans l'esprit plusieurs axiomes & principes, qui étant clairs & indubitables, puissent nous servir de fondement pour connoître les choses les plus cachées. Mais ceux que l'on donne ordinairement sont de si peu d'usage, qu'il est assez inutile de les savoir. Car ce qu'ils appellent le premier principe de la connoissance, *Il est impossible que la même chose soit & ne soit pas*, est très-clair & très-certain; mais je ne vois point de rencontre où il puisse jamais servir à nous donner aucune connoissance. Je crois donc que ceux-ci pourront être plus utiles. Je commencerai par celui que nous venons d'expliquer.

Premier Axiome.

Tout ce qui est enfermé dans l'idée claire & distincte d'une chose, en peut être affirmé avec vérité.

LIB. CL.
N°. III.

Second Axiome.

L'existence, au moins possible, est enfermée dans l'idée de tout ce que nous concevons clairement & distinctement.

Car dès-là qu'une chose est conçue clairement, nous ne pouvons pas ne la point regarder comme pouvant être, puisqu'il n'y a que la contradiction qui se trouve entre nos idées, qui nous fait croire qu'une chose ne peut être. Or il ne peut y avoir de contradiction dans une idée, lorsqu'elle est claire & distincte.

Troisième Axiome.

Le néant ne peut être cause d'aucune chose.

Il naît d'autres axiomes de celui-ci, qui en peuvent être appelés des corollaires, tels que sont les suivants.

Quatrième Axiome, ou premier Corollaire du troisième.

Aucune chose, ni aucune perfection de cette chose actuellement existante, ne peut avoir le néant ou une chose non existante pour la cause de son existence.

Cinquième Axiome, ou second Corollaire du troisième.

Toute la réalité ou perfection qui est dans une chose se rencontre formellement ou éminemment dans sa cause première & totale.

Sixième Axiome, ou troisième Corollaire du troisième.

Nul corps ne se peut mouvoir soi-même; c'est-à-dire, se donner le mouvement n'en ayant point.

Ce principe est si évident naturellement, que c'est ce qui a introduit les formes substantielles, & les qualités réelles de pesanteur & de légèreté. Car les Philosophes voyant d'une part qu'il étoit impossible que ce qui devoit être mu se mût soi-même, & s'étant fausement persuadés de l'autre, qu'il n'y avoit rien hors la pierre, qui poussât en bas une pierre qui tomboit, ils se sont crus obligés de distinguer deux choses dans une pierre; la matière qui recevoit le mouvement, & la forme substantielle aidée de l'accident de la pesanteur qui le donnoit; ne prenant pas garde, ou qu'ils tomboient par-là dans l'inconvénient qu'ils vouloient éviter, si cette forme étoit

elle-même matérielle; c'est-à-dire, une vraie matière; ou que si elle n'étoit pas matière, ce devoit être une substance qui en fût réellement distincte: ce qu'il leur étoit impossible de concevoir clairement, à moins que de la concevoir comme un esprit; c'est-à-dire, une substance qui pense, comme est véritablement la forme de l'homme, & non pas celle de tous les autres corps.

Septieme Axiome, ou quatrième Corollaire du troisième.

Nul corps n'en peut mouvoir un autre s'il n'est mu lui-même. Car si un corps étant en repos ne se peut donner le mouvement à soi-même, il le peut encore moins donner à un autre corps.

Huitieme Axiome.

On ne doit pas nier ce qui est clair & évident, pour ne pouvoir comprendre ce qui est obscur.

Neuvieme Axiome.

Il est de la nature d'un esprit fini de ne pouvoir comprendre l'infini.

Dixieme Axiome.

Le témoignage d'une personne infiniment puissante, infiniment sage, infiniment bonne, & infiniment véritable, doit avoir plus de force pour persuader notre esprit, que les raisons les plus convaincantes.

Car nous devons être plus assurés que celui qui est infiniment intelligent ne se trompe pas, & que celui qui est infiniment bon ne nous trompe pas, que nous ne sommes assurés que nous ne nous trompons pas dans les choses les plus claires.

Ces trois derniers axiomes sont le fondement de la foi, de laquelle nous pourrions dire quelque chose plus bas.

Onzieme Axiome.

Les faits dont les sens peuvent juger facilement, étant attestés par un très-grand nombre de personnes de divers temps, de diverses nations, de divers intérêts, qui en parlent comme les sachant par eux-mêmes, & qu'on ne peut soupçonner avoir conspiré ensemble pour appuyer un men-

VIII. Et, *songez, doivent passer pour aussi constants & indubitables, que si on les*
 N^o. III. *avoit vus de ses propres yeux.*

C'est le fondement de la plupart de nos connoissances, y ayant infiniment plus de choses que nous savons par cette voie, que ne sont celles que nous savons par nous-mêmes.

C H A P I T R E VIII

Des regles qui regardent les démonstrations.

UN vraie démonstration demande deux choses : l'une, que dans la matiere il n'y ait rien que de certain & d'indubitable : l'autre, qu'il n'y ait rien de vicieux dans la forme d'argumenter. Or on aura certainement l'un & l'autre si l'on observe les deux regles que nous avons posées.

Car il n'y aura rien que de véritable & de certain dans la matiere, si toutes les propositions qu'on avancera pour servir de preuves, sont :

Ou les définitions des mots qu'on aura expliqués, qui étant arbitraires ne peuvent être contestées.

Ou les axiomes qui auront été accordés, & que l'on n'a point dû supposer s'ils n'étoient clairs & évidents d'eux-mêmes par la troisieme regle.

Ou des propositions déjà démontrées, & qui par conséquent sont devenues claires & évidentes par la démonstration qu'on en a faite.

Ou la construction de la chose même dont il s'agira, lorsqu'il y aura quelque opération à faire ; ce qui doit être aussi indubitable que le reste, puisque cette construction doit avoir été auparavant démontrée possible, s'il y avoit quelque doute qu'elle ne le fût pas.

Il est donc clair qu'en observant la premiere regle on n'avancera jamais pour preuve aucune proposition qui ne soit certaine & évidente.

Il est aussi aisé de montrer qu'on ne péchera point contre la forme de l'argumentation, en observant la seconde regle, qui est de n'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant d'y substituer mentalement les définitions qui les restreignent & les expliquent.

Car s'il arrive jamais qu'on peche contre les regles des syllogismes, c'est en se trompant dans l'équivoque de quelque terme, & le prenant en un sens dans l'une des propositions, & en un autre sens dans l'autre : ce qui arrive principalement dans le moyen du syllogisme, qui étant pris en deux divers sens dans les deux premieres propositions, est le défaut le plus ordinaire des arguments vicieux. Or il est clair qu'on évitera ce défaut, si on observe cette seconde regle.

~~... Ce n'est pas qu'il n'y ait encore d'autres vices de l'argumentation, VII. Ca.~~
 outre celui qui vient de l'équivoque des termes ; mais c'est qu'il est N°. III.
 presque impossible qu'un homme d'un esprit médiocre & qui a quelque
 lumière y tombe jamais , sur-tout en des matieres spéculatives. Et ainsi
 il seroit inutile d'avertir d'y prendre garde , & d'en donner des regles ;
 & cela seroit même nuisible , parce que l'application qu'on auroit à ces
 regles superflues , pourroit divertir de l'attention qu'on doit avoir aux
 nécessaires. Aussi nous ne voyons point que les Géometres se mettent
 jamais en peine de la forme de leurs arguments , ni qu'ils songent à les
 conformer aux regles de la Logique , sans qu'ils y manquent néanmoins ,
 parce que cela se fait naturellement , & n'a point besoin d'étude.

Il y a encore une observation à faire sur les propositions qui ont
 besoin d'être démontrées. C'est , qu'on ne doit pas mettre de ce nombre
 celles qui le peuvent être par l'application de la regle de l'évidence à
 chaque proposition évidente. Car si cela étoit , il n'y auroit presque point
 d'axiome qui n'eût besoin d'être démontré , puisqu'ils le peuvent être
 presque tous par celui que nous avons dit pouvoir être pris pour le fon-
 dement de toute évidence : *Tout ce que l'on voit clairement être contenu
 dans une idée claire & distincte , en peut être affirmé avec vérité.* On peut
 dire par exemple.

*Tout ce qu'on voit clairement être contenu dans une idée claire & dis-
 tincte en peut être affirmé avec vérité :*

*Or on voit clairement que l'idée claire & distincte qu'on a du tout ,
 enferme d'être plus grand que sa partie ;*

*Donc on peut affirmer avec vérité que le tout est plus grand que sa
 partie.*

Mais quoique cette preuve soit très-bonne , elle n'est pas néanmoins
 nécessaire , parce que notre esprit supplée cette majeure , sans avoir
 besoin d'y faire une attention particuliere ; & ainsi voit clairement &
 évidemment que le tout est plus grand que sa partie , sans qu'il ait be-
 soin de faire réflexion d'où lui vient cette évidence. Car ce sont deux
 choses différentes , de connoître évidemment une chose , & de savoir
 d'où nous vient cette évidence.

C H A P I T R E IX.

De quelques défauts qui se rencontrent d'ordinaire dans la méthode des Géomètres.

Nous avons vu ce que la méthode des Géomètres a de bon, que nous avons réduit à cinq règles qu'on ne peut trop avoir dans l'esprit. Et il faut avouer qu'il n'y a rien de plus admirable que d'avoir découvert tant de choses si cachées, & les avoir démontrées par des raisons si fermes & si invincibles, en se servant de si peu de règles. De sorte qu'entre tous les Philosophes ils ont seuls cet avantage d'avoir banni de leur Ecole & de leurs Livres la contestation & la dispute.

Néanmoins, si on veut juger des choses sans préoccupation, comme on ne peut leur ôter la gloire d'avoir suivi une voie beaucoup plus assurée que tous les autres pour trouver la vérité, on ne peut nier aussi, qu'ils ne soient tombés en quelques défauts qui ne les détournent pas de leur fin, mais qui font seulement qu'ils n'y arrivent pas par la voie la plus droite & la plus commode. C'est ce que je tâcherai de montrer, en tirant d'Euclide même les exemples de ces défauts.

P R E M I E R D É F A U T.

Avoir plus de soin de la certitude que de l'évidence, & de convaincre l'esprit que de l'éclairer.

Les Géomètres sont louables de n'avoir rien voulu avancer que de convaincant; mais il semble qu'ils n'ont pas assez pris garde qu'il ne suffit pas pour avoir une parfaite science de quelque vérité, d'être convaincu que cela est vrai, si de plus on ne pénètre par des raisons prises de la nature de la chose même, pourquoi cela est vrai. Car jusqu'à ce que nous soyons arrivés à ce point-là, notre esprit n'est point pleinement satisfait, & cherche encore une plus grande connoissance que celle qu'il a : ce qui est une marque qu'il n'a point encore la vraie science. On peut dire que ce défaut est la source de presque tous les autres que nous remarquerons : & ainsi il n'est pas nécessaire de l'expliquer davantage, parce que nous le ferons assez dans la suite.

Prouver des choses qui n'ont pas besoin de preuves.

Les Géomètres avouent qu'il ne faut pas s'arrêter à vouloir prouver ce qui est clair de soi-même : ils le font néanmoins souvent , parce que s'étant plus attachés à convaincre l'esprit qu'à l'éclairer , comme nous venons de dire , ils croient qu'ils le convaincront mieux en trouvant quelque preuve des choses mêmes les plus évidentes , qu'en les proposant simplement , & laissant à l'esprit d'en reconnoître l'évidence.

C'est ce qui a porté Euclide à prouver que les deux côtés d'un triangle pris ensemble sont plus grands qu'un seul , quoique cela soit évident par la seule notion de la ligne droite , qui est la plus courte longueur qui se puisse donner entre deux points , & la mesure naturelle de la distance d'un point à un point ; ce qu'elle ne seroit pas si elle n'étoit aussi la plus courte de toutes les lignes qui puissent être tirées d'un point à un point.

C'est ce qui l'a encore porté à ne pas faire une demande , mais un problème qui doit être démontré , de tirer une ligne égale à une ligne donnée , quoique cela soit aussi facile , & plus facile que de faire un cercle ayant un rayon donné.

Ce défaut est venu sans doute de n'avoir pas considéré que toute la certitude & l'évidence de nos connoissances dans les sciences naturelles , vient de ce principe : *Qu'on peut assurer d'une chose tout ce qui est contenu dans son idée claire & distincte.* D'où il s'ensuit que si nous n'avons besoin pour connoître qu'un attribut est enfermé dans une idée , que de la simple considération de l'idée , sans y en mêler d'autres , cela doit passer pour évident , & pour clair , comme nous avons déjà dit plus haut.

Je fais bien qu'il y a de certains attributs qui se voient plus facilement dans les idées que les autres. Mais je crois qu'il suffit qu'ils s'y puissent voir clairement avec une médiocre attention , & que nul homme qui aura l'esprit bien fait n'en puisse douter sérieusement , pour regarder les propositions qui se tirent ainsi de la simple considération des idées , comme des principes qui n'ont point besoin de preuves ; mais au plus d'explication & d'un peu de discours. Ainsi je soutiens , qu'on ne peut faire un peu d'attention sur l'idée d'une ligne droite , qu'on ne conçoive non seulement que sa position ne dépend que de deux points (ce qu'Euclide a pris pour une de ses demandes) mais qu'on ne comprenne aussi sans peine & très-clairement , que si une ligne droite en coupe une autre , & qu'il y ait deux points dans la coupante , dont chacun soit également

VIII. C. L. distant de deux points de la coupée, il n'y aura aucun autre point de N°. III. la coupante qui ne soit également distant de ces deux points de la coupée : d'où il sera aisé de juger quand une ligne sera perpendiculaire à une autre sans se servir d'angle ni de triangle, dont on ne doit traiter qu'après avoir établi beaucoup de choses, qu'on ne sauroit démontrer que par les perpendiculaires.

Il est aussi à remarquer, que d'excellents Géomètres emploient pour principes des propositions moins claires que celles-là ; comme lorsqu'Archimède a établi ses plus belles démonstrations sur cet axiome : *Que si deux lignes sur le même plan ont les extrémités communes, & sont courbées ou creusées vers la même part, celle qui est contenue sera moindre que celle qui la contient.*

J'avoue que ce défaut de prouver ce qui n'a pas besoin de preuve, ne paroît pas grand, & qu'il ne l'est pas aussi en soi ; mais il l'est beaucoup dans les suites, parce que c'est de-là que naît ordinairement le renversement de l'ordre naturel dont nous parlerons plus bas ; cette envie de prouver ce qui devoit être supposé comme clair & évident de soi-même, ayant souvent obligé les Géomètres de traiter des choses, pour servir de preuve à ce qu'ils n'auroient point dû prouver, qui ne devroient être traitées qu'après selon l'ordre de la nature.

TROISIÈME D'ÉFAUT.

Démonstrations par l'impossible.

Ces sortes de démonstrations qui montrent qu'une chose est telle, non par ses principes, mais par quelque absurdité qui s'ensuivroit si elle étoit autrement, sont très-ordinaires dans Euclide. Cependant il est visible qu'elles peuvent convaincre l'esprit, mais qu'elles ne l'éclairent point ; ce qui doit être le principal fruit de la science. Car notre esprit n'est point satisfait, s'il ne fait non seulement que la chose est, mais pourquoi elle est ; ce qui ne s'apprend point par une démonstration qui réduit à l'impossible.

Ce n'est pas que ces démonstrations soient tout-à-fait à rejeter : car on s'en peut quelquefois servir pour prouver des négatives qui ne sont proprement que des corollaires d'autres propositions, ou claires d'elles-mêmes, ou démontrées auparavant par une autre voie. Et alors cette sorte de démonstration en réduisant à l'impossible, tient plutôt lieu d'explication que d'une démonstration nouvelle.

Enfin on peut dire que ces démonstrations ne sont recevables que

quand on n'en peut donner d'autres, & que c'est une faute de son servir pour prouver ce qui se peut prouver positivement. Or il y a beaucoup de propositions dans Euclide qu'il ne prouve que par cette voie, qui se peuvent prouver aisément sans beaucoup de difficulté.

VIII. CL.
N°. III.

QUATRIÈME DÉFAUT.

Démonstrations tirées par des voies trop éloignées.

Ce défaut est très-commun parmi les Géomètres. Ils ne se mettent pas en peine d'où les preuves qu'ils apportent sont prises, pourvu qu'elles soient convaincantes. Et cependant ce n'est que prouver les choses très-imparfaitement, que de les prouver par des voies étrangères, d'où elles ne dépendent point selon leur nature.

C'est ce qu'on comprendra mieux par quelques exemples. Euclide Livre F, Proposition V, prouve qu'un triangle isoscèle a les deux angles sur la base égaux, en prolongeant également les côtés du triangle, & faisant de nouveaux triangles qu'il compare les uns avec les autres.

Mais n'est-il pas incroyable qu'une chose aussi facile à prouver que l'égalité de ces angles ait besoin de tant d'artifice pour être prouvée, comme s'il y avoit rien de plus ridicule, que de s'imaginer que cette égalité dépende de ces triangles étrangers; au lieu qu'en suivant le vrai ordre il y a plusieurs voies très-faciles, très-courtes & très-naturelles pour prouver cette même égalité.

La Quarante-septième du premier Livre, où il est prouvé que le carré de la base qui soutient un angle droit, est égal aux deux carrés des côtés, est une des plus estimées propositions d'Euclide. Et néanmoins il est assez clair que la manière dont elle y est prouvée n'est point naturelle, puisque l'égalité de ces carrés ne dépend point de l'égalité des triangles qu'on prend pour moyen de cette démonstration, mais de la proportion des lignes qu'il est aisé de démontrer; sans se servir d'aucune autre ligne que de la perpendiculaire du sommet de l'angle droit sur la base.

Tout Euclide est plein de ces démonstrations par des voies étrangères.

CINQUIÈME DÉFAUT.

N'avoir aucun soin du vrai ordre de la nature.

C'est ici le plus grand défaut des Géomètres. Ils se sont imaginés qu'il

VII. Et n'y avoit presque aucun ordre à garder, sinon que les premières propositions pussent servir à démontrer les suivantes. Et ainsi, sans se mettre en peine des règles de la véritable méthode, qui est de commencer toujours par les choses les plus simples & les plus générales, pour passer ensuite aux plus composées & aux plus particulières, ils brouillent toutes choses, & traitent pêle-mêle les lignes & les surfaces, les triangles & les quarrés; prouvent par des figures les propriétés des lignes simples, & font une infinité d'autres renversements qui défigurent cette belle science.

Les Eléments d'Euclide font tous pleins de ce défaut. Après avoir traité de l'étendue dans les quatre premiers Livres, il traite généralement des proportions de toutes sortes de grandeurs dans le cinquième. Il reprend l'étendue dans le sixième, & traite des nombres dans le septième, huitième & neuvième, pour recommencer au dixième à parler de l'étendue. Voilà pour le désordre général ; mais il est encore rempli d'une infinité d'autres particuliers. Il commence le premier Livre par la construction d'un triangle équilatère, & vingt-deux Propositions après, il donne le moyen général de faire tout triangle de trois lignes droites données, pourvu que les deux soient plus grandes qu'une seule : ce qui emporte la construction particulière d'un triangle équilatère sur une ligne donnée.

Il ne prouve rien des lignes perpendiculaires & des parallèles que par des triangles; il mêle la dimension des surfaces à celles des lignes.

Il prouve Livre I Proposition XVI, que, le côté d'un triangle étant prolongé, l'angle extérieur est plus grand que l'un ou l'autre des opposés intérieurement. Et seize Propositions plus bas, il prouve que cet angle extérieur est égal aux deux opposés.

Il faudroit transcrire tout Euclide pour donner tous les exemples qu'on pourroit apporter de ce désordre.

S I X I E M E D E F I A U X .

Ne se point servir de divisions & de partitions.

C'est encore un autre défaut dans la méthode des Géomètres, de ne se point servir de divisions & de partitions. Ce n'est pas qu'ils ne marquent toutes les especes des genres qu'ils traitent ; mais c'est simplement en définissant les termes, & mettant toutes les définitions de suite, sans marquer qu'un genre a tant d'especes, & qu'il n'en peut pas avoir davantage, parce que l'idée générale du genre ne peut recevoir que

tant de différences : ce qui donne beaucoup de lumière pour pénétrer la nature du genre & des espèces. NUI III

Par exemple, on trouvera dans le premier Livre d'Euclide les définitions de toutes les espèces de triangles. Mais qui doute que ce ne fût une chose bien plus claire de dire ainsi :

Le triangle se peut diviser selon les côtés, ou selon les angles.

Car les côtés sont

ou { tous égaux, & il s'appelle *Equilatère*,
ou { deux seulement égaux, & il s'appelle *Isoscèle*,
ou { tous trois inégaux, & il s'appelle *Scalène*.

Les Angles sont

ou { tous trois aigus, & il s'appelle *Oxigone*,
ou { deux seulement aigus, & alors le troisième est

ou { droit, & il s'appelle *Rectangle*,
ou { obtus, & il s'appelle *Ambligone*.

Il est même beaucoup mieux de ne donner cette division du triangle,

qu'après avoir expliqué & démontré toutes les propriétés du triangle en

général, d'où l'on aura appris qu'il faut nécessairement que deux angles

au moins du triangle soient aigus, parce que les trois ensemble ne sau-

roient valoir plus de deux droits.

Ce défaut retombe dans celui de l'ordre, qui ne vaudroit point qu'on

traitât, ni même qu'on définît les espèces, qu'après avoir bien connu le

genre, sur-tout quand il y a beaucoup de choses à dire du genre qui peut

être expliqué sans parler des espèces.

C. H. A. P. I. T. O. R. E. X.

Réponse à ce que disent les Géomètres sur ce sujet.

I

L y a des Géomètres qui croient avoir justifié ces défauts, en disant

qu'ils ne se mettent pas en peine de cela ; qu'il leur suffit de ne rien

dire qu'ils ne prouvent d'une manière convaincante, & qu'ils sont par-

là assurés d'avoir trouvé la vérité, qui est leur unique but.

On avoue aussi que ces défauts ne sont pas si considérables, qu'on

ne soit obligé de reconnoître, que de toutes les sciences humaines il n'y

en a point qui aient été mieux traitées que celles qui sont comprises

sous le nom général de Mathématiques ; mais on prétend seulement qu'on

VINDCII. y pourroit encore ajouter quelque chose qui les rendroit plus parfaites, N^o. III. & que quoique la principale chose qu'ils aient dû considérer, est de ne rien avancer que de véritable, il auroit été néanmoins à souhaiter qu'ils eussent eu plus d'attention à la manière la plus naturelle de faire entrer la vérité dans l'esprit.

Car ils ont beaucoup dit qu'ils ne se soucient pas du vrai ordre, ni de prouver par des voies naturelles ou éloignées, pourvu qu'ils fassent ce qu'ils prétendent, qui est de convaincre; ils ne peuvent pas changer par-là la nature de notre esprit, ni faire que nous n'ayions une connoissance beaucoup plus nette, plus entière, & plus parfaite des choses que nous savons par leurs vraies causes & leurs vrais principes, que de celles qu'on ne nous a prouvées que par des voies obliques & étrangères.

Et il est de même indubitable qu'on apprend avec une facilité incomparablement plus grande, & qu'on retient beaucoup mieux ce qu'on enseigne dans le vrai ordre, parce que les idées qui ont une suite naturelle s'arrangent bien mieux dans notre mémoire, & se réveillent bien plus aisément les unes les autres.

On peut dire même que de qu'on a su une fois pour en avoir pénétré la vraie raison, ne se retient pas par mémoire, mais par jugement, & que cela devient tellement propre, qu'on ne le peut oublier; au lieu que ce qu'on ne fait que par des démonstrations qui ne sont point fondées sur des raisons naturelles, s'échappe aisément, & se retrouve difficilement quand il nous est une fois sorti de la mémoire, parce que notre esprit ne nous fournit point de voie pour le retrouver.

Il faut donc demeurer d'accord qu'il est en soi beaucoup mieux de garder cet ordre, que de ne le point garder. Mais tout ce que pourroient dire des personnes équitables, est qu'il faut négliger un petit inconvénient lorsqu'on ne peut l'éviter sans tomber dans un plus grand: qu'ainsi c'est un inconvénient de ne pas toujours garder le vrai ordre; mais qu'il vaut mieux néanmoins ne le pas garder, que de manquer à prouver invinciblement ce que l'on avance, & s'exposer à tomber dans quelque erreur & quelque paralogisme, en recherchant de certaines preuves qui peuvent être plus naturelles, mais qui ne sont pas si convaincantes, ni si exemptes de tout soupçon de tromperie.

Cette réponse est très-raisonnable. Et j'avoue qu'il faut préférer à toutes choses l'assurance de ne se point tromper, & qu'il faut négliger le vrai ordre si on ne le peut suivre sans perdre beaucoup de la force des démonstrations & s'exposer à l'erreur. Mais je ne demeure pas d'accord qu'il soit impossible d'observer l'un & l'autre, & je m'imagine qu'on pourroit faire des Eléments de Géométrie, où toutes choses seroient traitées dans leur

leur ordre naturel, toutes les Propositions prouvées par des voies très-^{VIII C.} simples & très-naturelles, & où tout néanmoins feroit très-clairement ^{Nº. III.} démontré. [C'est ce qu'on a depuis exécuté dans les NOUVEAUX ÉLÉMENTS DE GÉOMÉTRIE, & particulièrement dans la nouvelle édition qui 1683. vient de paroître.]

C H A P I T R E X I.

La méthode des sciences réduite à huit règles principales.

ON peut conclure de tout ce que nous venons de dire, que pour avoir une méthode qui soit encore plus parfaite que celle qui est en usage parmi les Géomètres, on doit ajouter deux ou trois règles aux cinq que nous avons proposées dans le Chapitre II. De sorte que toutes ces règles se peuvent réduire à huit :

Dont les deux premières regardent les idées, & se peuvent rapporter à la première Partie de cette Logique.

La troisième & la quatrième regardent les axiomes, & se peuvent rapporter à la seconde Partie.

La cinquième & la sixième regardent les raisonnements, & se peuvent rapporter à la troisième Partie.

Et les deux dernières regardent l'ordre, & se peuvent rapporter à la quatrième Partie.

Deux règles touchant les définitions.

1°. Ne laisser aucun des termes un peu obscurs ou équivoques sans les définir.

2°. N'employer dans les définitions que des termes parfaitement connus ou déjà expliqués.

Deux règles pour les axiomes.

3°. Ne demander en axiomes que des choses parfaitement évidentes.

4°. Recevoir pour évident ce qui n'a besoin que d'un peu d'attention pour être reconnu véritable.

VIII. CL.
N^o. III.

Deux regles pour les démonstrations.

5^o. Prouver toutes les propositions un peu obscures, en n'employant à leur preuve que les définitions qui auront précédé, ou les axiomes qui auront été accordés, ou les propositions qui auront déjà été démontrées.

6^o. N'abuser jamais de l'équivoque des termes, en manquant de substituer mentalement les définitions qui les restreignent & qui les expliquent.

Deux regles pour la méthode.

7^o. Traiter les choses, autant qu'il se peut, dans leur ordre naturel, en commençant par les plus générales & les plus simples, & expliquant tout ce qui appartient à la nature du genre, avant que de passer aux especes particulieres.

8^o. Diviser, autant qu'il se peut, chaque genre en toutes ses especes, chaque tout en-toutes ses parties, & chaque difficulté en tous ses cas.

J'ai ajouté à ces deux regles, *autant qu'il se peut*, parce qu'il est vrai qu'il arrive beaucoup de rencontres où on ne peut pas les observer à la rigueur; soit à cause des bornes de l'esprit humain, soit à cause de celles qu'on a été obligé de donner à chaque Science.

Ce qui fait qu'on y traite souvent d'une espece, sans qu'on y puisse traiter tout ce qui appartient au genre: comme on traite du cercle dans la Géométrie commune, sans rien dire en particulier de la ligne courbe qui en est le genre, qu'on se contente seulement de définir.

On ne peut pas aussi expliquer d'un genre tout ce qui s'en pourroit dire, parce que cela seroit souvent trop long; mais il suffit d'en dire tout ce qu'on en veut dire avant que de passer aux especes.

Mais je crois qu'une Science ne peut être traitée parfaitement, qu'on n'ait grand égard à ces deux dernieres regles, aussi-bien qu'aux autres, & qu'on ne se résolve à ne s'en point dispenser que par nécessité, ou pour une grande utilité.

C H A P I T R E XII.

De ce que nous connoissons par la foi, soit humaine, soit divine.

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici regarde les sciences humaines purement humaines, & les connoissances qui sont fondées sur l'évidence de la raison. Mais avant que de finir, il est bon de parler d'une autre sorte de connoissance, qui souvent n'est pas moins certaine ni moins évidente en sa maniere, qui est celle que nous tirons de l'autorité.

Car il y a deux voies générales qui nous font croire qu'une chose est vraie. La première est la connoissance que nous en avons par nous-mêmes, pour en avoir reconnu & recherché la vérité, soit par nos sens, soit par notre raison; ce qui se peut appeller généralement *raison*, parce que les sens mêmes dépendent du jugement de la raison; ou *science*, prenant ici ce nom plus généralement qu'on ne le prend dans les Ecoles, pour toute connoissance d'un objet, tirée de l'objet même.

L'autre voie est l'autorité des personnes dignes de créance, qui nous assurent qu'une telle chose est, quoique par nous-mêmes nous n'en sachions rien; ce qui s'appelle *foi*, ou *créance*, selon cette parole de S. Augustin; *Quod scimus, debemus rationi; quod credimus, auctoritati.*

Mais comme cette autorité peut être de deux sortes, de Dieu ou des hommes, il y a aussi deux sortes de foi, divine & humaine.

La foi divine ne peut être sujette à erreur, parce que Dieu ne peut ni nous tromper, ni être trompé.

La foi humaine est de foi-même sujette à erreur, parce que tout homme est menteur, selon l'Écriture; & qu'il se peut faire que celui qui nous assurera une chose comme véritable sera lui-même trompé. Et néanmoins, ainsi que nous avons déjà marqué ci-dessus, il y a des choses que nous ne connoissons que par une foi humaine, que nous devons tenir pour aussi certaines & aussi indubitables, que si nous en avions des démonstrations mathématiques; comme ce que l'on sait par une relation constante de tant de personnes, qu'il est moralement impossible qu'elles eussent pu conspirer ensemble pour assurer la même chose, si elle n'étoit vraie. Par exemple, les hommes ont assez de peine naturellement à concevoir qu'il y ait des antipodes; cependant, quoique nous n'y ayons pas été, & qu'ainsi nous n'en sachions rien que par une foi humaine, il faudroit être fou pour ne le pas croire: & il faudroit de même avoir perdu le sens pour douter si jamais César, Pompée, Cicé-

VIII. C. L. ron, Virgile ont été, & si ce ne sont point des personnages feints, N^o. III. comme ceux des Amadis.

Il est vrai qu'il est souvent assez difficile de marquer précisément quand la foi humaine est parvenue à cette certitude, & quand elle n'y est pas encore parvenue. Et c'est ce qui fait tomber les hommes en deux égarements opposés ; dont l'un est de ceux qui croient trop légèrement sur les moindres bruits, & l'autre, de ceux qui mettent ridiculement la force de l'esprit à ne pas croire les choses les mieux attestées, lorsqu'elles choquent les préventions de leur esprit. Mais on peut néanmoins marquer de certaines bornes qu'il faut avoir passées pour avoir cette certitude humaine, & d'autres au-delà desquelles on l'a certainement, en laissant un milieu entré ces deux sortes de bornes, qui approche plus de la certitude ou de l'incertitude, selon qu'il approche plus des unes ou des autres.

Que si on compare ensemble les deux voies générales qui nous font croire qu'une chose est, la raison & la foi, il est certain que la foi suppose toujours quelque raison. Car comme dit S. Augustin dans sa Lettre 122, & en beaucoup d'autres lieux, nous ne pourrions pas nous porter à croire ce qui est au-dessus de notre raison, si la raison même ne nous avoit persuadé qu'il y a des choses que nous faisons bien de croire, quoique nous ne soyons pas encore capables de les comprendre. Ce qui est principalement vrai à l'égard de la foi divine ; parce que la vraie raison nous apprend que Dieu étant la vérité même, il ne nous peut tromper en ce qu'il nous révèle de sa nature ou de ses mystères. D'où il paroît qu'encore que nous soyons obligés de captiver notre entendement pour obéir à Jesus Christ, comme dit S. Paul, nous ne le faisons pas néanmoins aveuglément & déraisonnablement ; ce qui est l'origine de toutes les fausses Religions : mais avec connoissance de cause ; & parce que c'est une action raisonnable que de se captiver de la sorte sous l'autorité de Dieu, lorsqu'il nous a donné des preuves suffisantes ; comme sont les miracles & autres événements prodigieux, qui nous obligent de croire que c'est lui-même qui a découvert aux hommes les vérités que nous devons croire.

Il est certain en second lieu, que la foi divine doit avoir plus de force sur notre esprit que notre propre raison. Et cela par la raison même qui nous fait voir qu'il faut toujours préférer ce qui est plus certain à ce qui l'est moins, & qu'il est plus certain que ce que Dieu dit est véritable, que ce que notre raison nous persuade ; parce que Dieu est plus incapable de nous tromper que notre raison d'être trompée.

Néanmoins, à considérer les choses exactement, jamais ce que nous

voyons évidemment par la raison, ou par le fidèle rapport des sens, n'est opposé à ce que la foi divine nous enseigne. Mais ce qui fait que nous le croyons, est que nous ne prenons pas garde à quoi se doit terminer l'évidence de notre raison & de nos sens. Par exemple, nos sens nous montrent clairement dans l'Eucharistie de la rondeur & de la blancheur; mais nos sens ne nous apprennent point si c'est la substance du pain qui fait que nos yeux y apperçoivent de la rondeur & de la blancheur: & ainsi la foi n'est point contraire à l'évidence de nos sens lorsqu'elle nous dit que ce n'est point la substance du pain qui n'y est plus, ayant été changée au Corps de Jesus Christ par le mystere de la Transubstantiation, & que nous n'y voyons plus que les especes, & les apparences du pain qui demeurent, quoique la substance n'y soit plus.

Notre raison de même nous fait voir qu'un seul corps n'est pas en même temps en divers lieux, ni deux corps en un même lieu; mais cela se doit entendre de la condition naturelle des corps; parce que ce seroit un défaut de raison de s'imaginer que notre esprit étant fini, il pût comprendre jusqu'où peut aller la puissance de Dieu qui est infinie. Et ainsi lorsque les hérétiques, pour détruire les mysteres de la foi, comme la Trinité, l'Incarnation & l'Eucharistie, opposent ces prétendues impossibilités qu'ils tirent de la raison, ils s'éloignent en cela même visiblement de la raison, en prétendant pouvoir comprendre, par leur esprit, l'étendue infinie de la puissance de Dieu. C'est pourquoy il suffit de répondre à toutes ces objections ce que S. Augustin dit sur le même sujet de la pénétration des corps; *sed nova sunt, sed insolita sunt, sed contra naturam, etiam notissima sunt, quia magna, quia mira, quia divina, & eo magis vera, certa, firma.*

CHAPITRE XIII.

Quelques regles pour bien conduire sa raison dans la créance des événements qui dépendent de la foi humaine.

L'Usage le plus ordinaire du bon sens, & de cette puissance de notre ame qui nous fait discerner le vrai d'avec le faux, n'est pas dans les sciences spéculatives, auxquelles il y a si peu de personnes qui soient obligées de s'appliquer; mais il n'y a guere d'occasions où on l'emploie plus souvent, & où elle soit plus nécessaire, que dans le jugement que l'on porte de ce qui se passe tous les jours parmi les hommes.

Je ne parle point de jugement que l'on fait si une action est bonne

VIII. C. L.
N.º. III. ou mauvaise, digne de louange ou de blâme ; parce que c'est à la Morale à le régler ; mais seulement de cetui que l'on porte touchant la vérité ou la fausseté des événements humains , ce qui seul peut regarder la Logique ; soit qu'on les considère comme passés , comme lorsqu'il ne s'agit que de savoir si on les doit croire ou ne les pas croire ; ou qu'on les considère dans le temps à venir , comme lorsqu'on appréhende qu'ils n'arrivent ; ou qu'on espere qu'ils arriveront : ce qui regle nos craintes & nos espérances.

Il est certain qu'on peut faire quelques réflexions sur ce sujet , qui ne seront peut-être pas inutiles , & qui pourroient au moins servir à éviter des fautes où plusieurs personnes tombent , pour n'avoir pas assez consulté les règles de la raison.

La première réflexion est , qu'il faut mettre une extrême différence entre deux sortes de vérités : les unes , qui regardent seulement la nature des choses , & leur essence immuable indépendamment de leur existence ; & les autres , qui regardent les choses existantes , & sur-tout les événements humains & contingents , qui peuvent être & n'être pas quand il s'agit de l'avenir , & qui pouvoient n'avoir pas été quand il s'agit du passé. J'entends tout ceci selon leurs causes prochaines , en faisant abstraction de leur ordre immuable dans la providence de Dieu ; parce que d'une part il n'empêche point la contingence , & que de l'autre ne nous étant pas connu , il ne contribue rien à nous faire croire les choses.

Dans la première sorte de vérités , comme tout y est nécessaire , rien n'est vrai qu'il ne soit universellement vrai ; & ainsi nous devons conclure qu'une chose est fautive si elle est fautive en un seul cas.

Mais si on pense se servir des mêmes règles dans la croyance des événements humains , on n'en jugera jamais que fausement , si ce n'est par hasard , & on y fera mille faux raisonnements.

Car ces événements étant contingents de leur nature , il seroit ridicule d'y chercher une vérité nécessaire : & ainsi un homme seroit tout-à-fait déraisonnable , qui n'en voudroit croire aucun , que quand on lui auroit fait voir qu'il seroit absolument nécessaire que la chose se fût passée de la sorte.

Et il ne seroit pas moins déraisonnable , s'il me vouloit obliger d'en croire quelqu'un , comme seroit la conversion du Roi de la Chine à la Religion Chrétienne , par cette seule raison , que cela n'est pas impossible. Car un autre qui m'assureroit du contraire se pouvant servir de la même raison , il est clair que cela seul ne pourroit pas me déterminer à croire l'un plutôt que l'autre.

Il faut donc poser pour une maxime certaine & indubitable dans cette

rencontre ; que la seule impossibilité d'un événement n'est pas une raison suffisante pour me le faire croire, & que je puis aussi avoir raison de le croire, quoique je ne juge pas impossible que le contraire soit arrivé : de sorte que de deux événements je pourrai avoir raison de croire l'un & de ne pas croire l'autre, quoique je les croie tous deux possibles.

Mais par où me déterminerai-je donc à croire l'un plutôt que l'autre, si je les juge tous deux possibles ? Ce sera, par cette maxime :

Pour juger de la vérité d'un événement, & me déterminer à le croire ou à ne le pas croire, il me le faut pas considérer nuement & en lui-même, comme on feroit une proposition de Géométrie ; mais il faut prendre garde à toutes les circonstances qui l'accompagnent, tant intérieures qu'extérieures. J'appelle circonstances intérieures, celles qui appartiennent au fait même ; & extérieures, celles qui regardent les personnes par le témoignage desquelles nous sommes portés à le croire. Cela étant fait, si toutes ces circonstances sont telles, qu'il n'arrive jamais ou fort rarement que de pareilles circonstances soient accompagnées de fausseté, notre esprit se porte naturellement à croire que cela est vrai ; & il a raison de le faire, sur-tout dans la conduite de la vie, qui ne demande pas une plus grande certitude que cette certitude morale, & qui se doit même contenter en plusieurs rencontres de la plus grande probabilité.

Que, si au contraire ces circonstances ne sont pas telles qu'elles ne se trouvent fort souvent avec la fausseté, la raison veut, ou que nous devenions en suspens, ou que nous tenions pour faux ce qu'on nous dit quand nous ne voyons aucune apparence que cela soit vrai, encore que nous n'y voyions pas une entière impossibilité.

On demande, par exemple, si l'Histoire du Baptême de Constantin par S. Sylvestre est vraie ou fautive ? Babonius la croit vraie ; le Cardinal du Perron, l'Evêque Sponde, le R. Petau, le P. Morin, & les plus habiles gens de l'Eglise la croient fautive. Si on s'arrêtoit à la seule possibilité, on n'auroit pas droit de la rejeter ; car elle ne contient rien d'absolument impossible, & il est même possible, absolument parlant, qu'Eusebe qui témoigne le contraire, ait voulu mentir pour favoriser des Ariens ; & que les Peres qui l'ont suivi aient été trompés par son témoignage. Mais si on se sert de la règle que nous venons d'établir, qui est de considérer quelles sont les circonstances de l'un ou de l'autre Baptême de Constantin, & qui sont celles qui ont plus de marques de vérité, on trouvera que ce sont celles du dernier. Car d'une part il n'y a pas grand sujet de s'appuyer sur le témoignage d'un Ecrivain aussi fabuleux qu'est l'Auteur des Actes de S. Sylvestre, qui est le seul Ancien qui ait

VIII. C. I. parlé du Baptême de Constantin à Rome, & de l'autre, il n'y a aucune apparence qu'un homme aussi habile qu'Eusebe eût osé mentir, en rapportant une chose aussi célèbre qu'étoit le Baptême du premier Empereur qui avoit rendu la liberté à l'Eglise, & qui devoit être connue de toute la terre, lorsqu'il l'écrivoit, puisque ce n'étoit qu'à quatre ou cinq ans après la mort de cet Empereur.

Il y a néanmoins une exception à cette règle, dans laquelle on se doit contenter de la possibilité & de la vraisemblance. C'est quand un fait qui est d'ailleurs suffisamment attesté, est combattu par des inconvénients & des contrariétés apparentes avec d'autres histoires : car alors il suffit que les solutions qu'on apporte à ces contrariétés soient possibles & vraisemblables, & c'est agir contre la raison que d'en demander des preuves positives, parce que le fait en soi étant suffisamment prouvé, il n'est pas juste de demander qu'on en prouve de la même sorte toutes les circonstances. Autrement on pourroit douter de mille histoires très-assurées, qu'on ne peut accorder avec d'autres qui ne le sont pas moins, que par des conjectures qu'il est impossible de prouver positivement.

On ne sauroit, par exemple, accorder ce qui est rapporté dans les Livres des Rois & dans ceux des Paralipomènes, des années des regnes de divers Rois de Juda & d'Israël, qu'en donnant à quelques-uns de ces Rois deux commencements de regne; l'un du vivant, & l'autre après la mort de leurs pères. Que si l'on demande quelle preuve on a qu'un tel Roi a regné quelque temps avec son père, il faut avouer qu'on n'en a point de positive; mais il suffit que ce soit une chose possible, & qui est arrivée assez souvent en d'autres rencontres, pour avoir droit de la supposer, comme une circonstance nécessaire pour allier des histoires d'ailleurs très-certaines.

C'est pourquoi il n'y a rien de plus ridicule que les efforts qu'ont fait quelques hérétiques de ce dernier siècle, pour prouver que S. Pierre n'a jamais été à Rome. Ils ne peuvent nier que cette vérité ne soit attestée par tous les Auteurs Ecclésiastiques, & même les plus anciens; comme Papias, S. Denys de Corinthe, Caius, S. Irénée, Tertullien, sans qu'il s'en trouve aucun qui l'ait niée. Et néanmoins ils s'imaginent la pouvoir ruiner par des conjectures; comme, par exemple, que S. Paul ne fait pas mention de S. Pierre dans ses Epîtres écrites de Rome: & quand on leur répond que S. Pierre pouvoit être alors hors de Rome, parce qu'on ne prétend pas qu'il y ait été tellement attaché, qu'il n'en soit souvent sorti pour aller prêcher l'Evangile en d'autres lieux, ils repliquent que cela se dit sans preuve, ce qui est impertinent; parce que le fait qu'ils contestent étant une des vérités les plus assurées de l'Histoire Ecclésiastique,

Ecclésiastique , c'est à eux qui le combattent de faire voir qu'il contient des contrariétés avec l'Ecriture , & il suffit à ceux qui le soutiennent de résoudre ces prétendues contrariétés , comme on fait celles de l'Ecriture même , à quoi nous avons montré que la possibilité suffisoit.

C H A P I T R E XIV.

Application de la Règle précédente à la créance des Miracles.

LA règle qui vient d'être expliquée est sans doute très-importante pour bien conduire sa raison dans la créance des faits particuliers ; & faute de l'observer on est en danger de tomber en des extrémités dangereuses de crédulité & d'incrédulité.

Car il y en a , par exemple , qui feroient conscience de douter d'aucun miracle , parce qu'ils se sont mis dans l'esprit qu'ils feroient obligés de douter de tous s'ils doutoient d'aucun , & qu'ils se persuadent que ce leur est assez de savoir que tout est possible à Dieu , pour croire tout ce qu'on leur dit des effets de sa Toute-puissance.

D'autres au contraire s'imaginent ridiculement , qu'il y a de la force d'esprit de douter de tous les miracles , sans en avoir d'autre raison , sinon qu'on en a souvent raconté qui ne se sont pas trouvés véritables , & qu'il n'y a pas plus de sujet de croire les uns que les autres.

La disposition des premiers est bien meilleure que celle des derniers ; mais il est vrai néanmoins que les uns & les autres raisonnent également mal.

Ils se jettent de part & d'autre sur les lieux communs. Les premiers en font sur la puissance & sur la bonté de Dieu , sur les miracles certains qu'ils apportent pour preuve de ceux dont on doute , & sur l'aveuglement des libertins qui ne veulent croire que ce qui est proportionné à leur raison. Tout cela est fort bon en soi , mais très-foible pour nous persuader d'un miracle en particulier , puisque Dieu ne fait pas tout ce qu'il peut faire ; que ce n'est pas un argument qu'un miracle soit arrivé , de ce qu'il en est arrivé de semblables en d'autres occasions , & qu'on peut être fort bien disposé à croire ce qui est au dessus de la raison , sans être obligé de croire tout ce qu'il plaît aux hommes de nous raconter , comme étant au dessus de la raison.

Les derniers font des lieux communs d'une autre sorte. *La vérité,*
Belles - Lettres. Tome XLI

E e e

VIII C L. dit (a) l'un d'eux, & le mensonge ont leurs visages conformes, le port, N^o. III. le goût, & les allures pareilles; nous les regardons de même œuil. J'ai vu la naissance de plusieurs miracles de mon temps. Encore qu'ils s'éteignent en naissant, nous ne laissons pas de prévoir le train qu'ils eussent pris s'ils eussent vécu leur âge. Car il n'est que de trouver le bout du fil, on dévide tant qu'on veut, & il y a plus loin de rien à la plus petite chose du monde, qu'il n'y a de celle-là jusqu'à la plus grande. Or les premiers qui sont abreuvés de ce commencement d'étrangeté, venant à semer leur bistoire, sentent par les oppositions qu'on leur fait, où loge la difficulté de la persuasion, & vont calfeutrants cet endroit de quelque pièce fausse. L'erreur particuliere fait premièrement l'erreur publique; & à son tour après l'erreur publique fait l'erreur particuliere. Ainsi va tout ce bâtiment, s'éteignant & se formant de main en main: de maniere que le plus éloigné témoin est mieux instruit que le plus voisin, & le dernier informé mieux persuadé que le premier.

Ce discours est ingénieux, & peut être utile pour ne se pas laisser emporter à toutes sortes de bruits. Mais il y auroit de l'extravagance d'en conclure généralement, qu'on doit tenir pour suspect tout ce qui se dit des miracles. Car il est certain que cela ne regarde au plus que ce qu'on ne fait que par des bruits communs, sans remonter jusqu'à l'origine; & il faut avouer qu'il n'y a pas grand sujet de s'assurer de ce qu'on ne sauroit que de cette sorte.

Mais qui ne voit qu'on peut faire aussi un lieu commun opposé à celui-là, qui sera pour le moins aussi-bien fondé? Car comme il y a quelques miracles qui se trouveroient peu assurés, si l'on remontoit jusqu'à la source, il y en a aussi qui s'éteignent dans la mémoire des hommes, ou qui trouvent peu de créance dans leur esprit, parce qu'ils ne veulent pas prendre la peine de s'en informer. Notre esprit n'est pas sujet à une seule espece de maladie; il y en a de différentes, & de toutes contraires. Il y a une sorte de simplicité qui croit les choses les moins croyables. Mais il y a aussi une sorte de présomption, qui condamne comme faux tout ce qui passe les bornes étroites de son esprit. On a souvent de la curiosité pour des bagatelles, & l'on n'en a point pour des choses importantes. De fausses histoires se répandent par-tout, & de très-véritables n'ont point de cours.

Que peu de gens savent le miracle arrivé de notre temps à Faremouster, en la personne d'une Religieuse tellement aveugle qu'il lui restoit à peine la forme des yeux, qui recouvra la vue en un moment par

l'attouchement des Reliques de Sainte Fare, comme je le fais d'une per- VIII. C. L.
sonne qui l'a vue dans les deux états ! N°. III.

S. Augustin dit, qu'il y avoit de son temps beaucoup de miracles très-certains, qui étoient connus de peu de personnes, & qui, quoique très-remarquables & très-étonnans, ne passaient pas d'un bout de la ville à l'autre. C'est ce qui le porta à faire écrire & réciter devant le peuple ceux qui se trouveroient assurés; & il remarque dans le vingt-deuxieme Livre de la Cité de Dieu, qu'il s'en étoit fait dans la seule ville d'Hippone près de soixante & dix, depuis deux ans qu'on y avoit bâti une Chappelle en l'honneur de S. Etienne, sans beaucoup d'autres qu'on n'avoit pas écrits, qu'il témoigne néanmoins avoir su très-certainement.

On voit donc assez qu'il n'y a rien de moins raisonnable que de se conduire par des lieux communs en ces rencontres, soit pour embrasser tous les miracles, soit pour les rejeter tous; mais qu'il les faut examiner par leurs circonstances particulieres, & par la fidélité & la lumiere des témoins qui les rapportent.

La piété n'oblige pas un homme de bon sens de croire tous les miracles rapportés dans la Légende dorée, ou dans Métaphrasse; parce que ces Auteurs sont remplis de tant de fables, qu'il n'y a pas sujet de s'assurer de rien sur leur témoignage seul; comme le Cardinal Bellarmin n'a pas fait difficulté de l'avouer du dernier.

Mais je soutiens que tout homme de bon sens, quand il n'auroit point de piété, doit reconnoître pour véritables les miracles que S. Augustin raconte dans ses Confessions ou dans la Cité de Dieu, être arrivés devant ses yeux, ou dont il témoigne avoir été très-particulièrement informé par les personnes mêmes à qui les choses étoient arrivées; comme d'un aveugle guéri à Milan en présence de tout le peuple, par l'attouchement des reliques de S. Gervais & de S. Protas, qu'il rapporte dans ses Confessions, & dont il dit dans le vingt-deuxieme Livre de la Cité de Dieu, Chapitre VIII. *Miraculum quod Mediolani factum est cum illic effemus, quando illuminatus est cæcus, ad multorum notitiam potuit pervenire; quia & grandis est civitas, & ibi erat tunc Imperator, & immenso populo teste res gesta est concurrente ad corpora Martyrum Gervasii & Protasii.*

D'une femme guérie en Afrique, par des fleurs qui avoient touché aux Reliques de S. Etienne, comme il le témoigne au même lieu.

D'une Dame de qualité, guérie d'un cancer jugé incurable, par le signe de la croix qu'elle y fit faire par une nouvelle baptisée, selon la révélation qu'elle en avoit eue.

D'un enfant mort sans Baptême, dont la mere obtint la résurrection

VIII. C. L. par les prières qu'elle en fit à S. Etienne, en lui disant avec une grande N°. III. foi : *S. Martyr, rendez-moi mon fils. Vous savez que je ne demande sa vie qu'afin qu'il ne soit pas éternellement séparé de Dieu.*

Supposé que les choses soient arrivées comme il les rapporte, il n'y a point de personne raisonnable qui n'y doive reconnoître le doigt de Dieu. Et ainsi tout ce qui resteroit à l'incrédulité seroit de douter du témoignage même de S. Augustin, & de s'imaginer qu'il a altéré la vérité pour autoriser la Religion Chrétienne dans l'esprit des Payens. Or c'est ce qui ne se peut dire avec la moindre couleur.

Premièrement, parce qu'il n'est point vraisemblable qu'un homme judicieux eût voulu mentir en des choses si publiques, où il auroit pu être convaincu de mensonge par une infinité de témoins : ce qui n'auroit pu tourner qu'à la honte de la Religion Chrétienne. Secondement, parce qu'il n'y eut jamais personne plus ennemi du mensonge que ce Saint, sur-tout en matière de Religion ; ayant établi par des Livres entiers, non seulement qu'il n'est jamais permis de mentir ; mais que c'est un crime horrible de le faire sous prétexte d'attirer plus facilement les hommes à la foi.

Et c'est ce qui doit causer un extrême étonnement, de voir que les hérétiques de ce temps, qui regardent S. Augustin comme un homme très-éclairé & très-sincère ; n'aient pas considéré que la manière dont ils parlent de l'invocation des Saints, & de la vénération des Reliques, comme d'un culte superstitieux & qui tient de l'idolâtrie, va à la ruine de toute la Religion. Car il est visible que c'est lui ôter un de ses plus solides fondements, que d'ôter aux vrais miracles l'autorité qu'ils doivent avoir pour la confirmation de la vérité. Et il est clair que c'est détruire entièrement cette autorité des miracles, que de dire que Dieu en fasse pour récompenser un culte superstitieux & idolâtre. Or c'est proprement ce que les hérétiques font, en traitant d'une part le culte que les Catholiques rendent aux Saints & à leurs Reliques, d'une superstition criminelle ; & ne pouvant nier de l'autre, que les plus grands amis de Dieu, tel qu'a été S. Augustin, par leur propre confession, ne nous aient assurés que Dieu a guéri des maux incurables ; illuminé des aveugles, & ressuscité des morts, pour récompenser la dévotion de ceux qui invoquoient les Saints & révéroient leurs Reliques.

En vérité cette seule considération devoit faire reconnoître à tout homme de bon sens, la fausseté de la Religion prétendue Réformée.

Je me suis un peu étendu sur cet exemple célèbre du jugement qu'on doit faire de la vérité des faits, pour servir de règle dans les rencontres semblables, parce qu'on s'y égare de la même sorte. Chacun croit que

c'est assez pour les décider de faire un lieu commun, qui n'est souvent VIII. C L.
 composé que de maximes, lesquelles non seulement ne sont pas uni- Nº. III.
 versellement vraies, mais qui ne sont pas même probables, lorsqu'elles
 sont jointes avec les circonstances particulieres des faits que l'on exa-
 mine. Il faut joindre les circonstances, & non les séparer; parce qu'il
 arrive souvent, qu'un fait qui est peu probable selon une seule circons-
 tance, qui est ordinairement une marque de fausseté, doit être estimé
 certain selon d'autres circonstances; & qu'au contraire un fait qui nous
 paroîtroit vrai selon une certaine circonstance, qui est d'ordinaire jointe
 avec la vérité, doit être jugé faux selon d'autres qui affoiblissent celle-
 là, comme on expliquera dans le Chapitre suivant.

C H A P I T R E X V.

Autres remarques sur le même sujet de la créance des événements.

IL y a encore une autre remarque très-importante à faire sur la créance des événements. C'est qu'entre les circonstances qu'on doit considérer, pour juger si on les doit croire ou si on ne les doit pas croire, il y en a qu'on peut appeller des circonstances communes, parce qu'elles se rencontrent en beaucoup de faits, & qu'elles se trouvent incomparablement plus souvent jointes à la vérité qu'à la fausseté: & alors si elles ne sont point contre-balancées par d'autres circonstances, qui affoiblissent ou qui ruinent dans notre esprit les motifs de créance qu'il tiroit de ces circonstances communes, nous avons raison de croire ces événements, sinon certainement, au moins très-probablement: ce qui nous suffit quand nous sommes obligés d'en juger; car comme nous nous devons contenter d'une certitude morale dans les choses qui ne sont pas susceptibles d'une certitude métaphysique, lors aussi que nous ne pouvons pas avoir une entière certitude morale, le mieux que nous puissions faire, quand nous sommes engagés à prendre parti, est d'embrasser le plus probable, puisque ce seroit un renversement de la raison d'embrasser le moins probable.

Que si au contraire ces circonstances communes, qui nous auroient porté à croire une chose, se trouvent jointes à d'autres circonstances particulieres, qui ruinent dans notre esprit, comme nous venons de dire, les motifs de créance qu'il tiroit de ces circonstances communes; ou qui même soient telles qu'il soit fort rare que de semblables circonstances

VIII. C. L. ne soient pas accompagnées de fausseté, nous n'avons plus alors la même raison de croire cet événement : mais ou notre esprit demeure en suspens, si les circonstances particulières ne font qu'affaiblir le poids des circonstances communes, ou il se porte à croire que le fait est faux, si elles sont telles qu'elles soient ordinairement des marques de fausseté. Voici un exemple qui peut éclaircir cette remarque.

C'est une circonstance commune à beaucoup d'actes, d'être signés par deux Notaires ; c'est-à-dire, par deux personnes publiques, qui ont d'ordinaire grand intérêt de ne point commettre de fausseté ; parce qu'il y va non seulement de leur conscience & de leur honneur, mais aussi de leur bien & de leur vie. Cette seule considération suffit, si nous ne savons point d'autres particularités d'un contrat, pour croire qu'il n'est point antidaté ; non qu'il n'y en puisse avoir d'antidatés, mais parce qu'il est certain, que de mille contrats il y en a neuf cent quatre-vingt-dix-neuf qui ne le sont point : de sorte qu'il est incomparablement plus probable, que ce contrat que je vois est l'un des neuf cent quatre-vingt-dix-neuf, que non pas qu'il soit cet unique qui entre mille se peut trouver antidaté. Que si la probité des Notaires qui l'ont signé m'est parfaitement connue, je tiendrai alors pour très-certain qu'ils n'y auront point commis de fausseté.

Mais si à cette circonstance commune d'être signé par deux Notaires, qui m'est une raison suffisante, quand elle n'est point combattue par d'autres, d'ajouter foi à la date d'un contrat, on y joint d'autres circonstances particulières ; comme que ces Notaires soient diffamés pour être sans honneur & sans conscience, & qu'ils aient pu avoir un grand intérêt à cette falsification, cela ne me fera pas encore conclure que ce contrat est antidaté, mais diminuera le poids qu'auroit eu sans cela dans mon esprit la signature de deux Notaires, pour me faire croire qu'il ne le seroit pas. Que si, de plus, je puis découvrir d'autres preuves positives de cette antidade, ou par témoins, ou par des arguments très-forts ; comme seroit l'impuissance où un homme auroit été de prêter vingt mille écus, en un temps où l'on montreroit qu'il n'auroit pas eu cent écus vaillant, je me déterminerai alors à croire qu'il y a de la fausseté dans ce contrat ; & ce seroit une prétention très-déraisonnable, de vouloir m'obliger, ou à ne pas croire ce contrat antidaté, ou à reconnoître que j'avois tort de supposer, que les autres où je ne voyois pas les mêmes marques de fausseté ne l'étoient pas, puisqu'ils le pouvoient être comme celui-là.

On peut appliquer tout ceci à des matières qui causent souvent des disputes parmi les doctes. On demande si un Livre est véritablement d'un

Auteur dont il a toujours porté le nom ; ou si les Actes d'un Concile VIII. C. C.
N°. III. sont vrais ou supposés.

Il est certain que le préjugé est pour l'Auteur qui est depuis longtemps en possession d'un Ouvrage, & pour la vérité des Actes d'un Concile que nous lisons tous les jours ; & qu'il faut des raisons considérables pour nous faire croire le contraire nonobstant ce préjugé.

C'est pourquoi un fort habile homme de ce temps ayant voulu montrer que la Lettre de S. Cyprien au Pape Etienne, sur le sujet de Martien, Evêque d'Arles, n'est pas de ce Saint Martyr, il n'en a pu persuader les Savants ; ses conjectures ne leur ayant pas paru assez fortes, pour ôter à S. Cyprien une piece qui a toujours porté son nom, & qui a une parfaite ressemblance de style avec ses autres Ouvrages.

C'est en vain aussi que Blondel & Saumaïse ne pouvant répondre à l'argument qu'on tire des Lettres de S. Ignace, pour la supériorité de l'Evêque au dessus des Prêtres dès le commencement de l'Eglise, ont voulu prétendre, que toutes ces Lettres étoient supposées, selon même qu'elles ont été imprimées par Isaac Vossius & Usserius, sur l'ancien manuscrit grec de la Bibliothèque de Florence. Ils ont été réfutés par ceux de leur parti ; parce qu'avouant, comme ils font, que nous avons les mêmes Lettres qui ont été citées par Eusebe, par S. Jérôme, par Théodoret, & même par Origene, il n'y a aucune apparence que les Lettres de S. Ignace ayant été recueillies par S. Polycarpe, ces véritables Lettres soient disparues, & qu'on en ait supposé d'autres dans le temps qui s'est passé entre S. Polycarpe & Origene, ou Eusebe : outre que ces Lettres de S. Ignace que nous avons maintenant, ont un certain caractère de sainteté & de simplicité, si propre à ces temps apostoliques, qu'elles se défendent toutes seules contre ces vaines accusations de supposition & de fausseté.

Enfin toutes les difficultés que M. le Cardinal du Perron a proposées contre la Lettre du Concile d'Afrique au Pape S. Célestin, touchant les appellations au S. Siege, n'ont point empêché qu'on n'ait cru depuis comme auparavant, qu'elle a été véritablement écrite par ce Concile.

Mais il y a néanmoins d'autres rencontres où les raisons particulières l'emportent sur cette raison générale d'une longue possession.

Ainsi quoique la Lettre de S. Clément à S. Jacques Evêque de Jerusalem, ait été traduite par Ruffin, il y a près de treize cents ans, & qu'elle soit alléguée comme étant de S. Clément, par un Concile de France, il y a plus de douze cents ans, il est toutefois difficile de ne pas avouer qu'elle est supposée ; puisque S. Jacques, Evêque de Jerusalem, ayant été martyrisé avant S. Pierre, il est impossible que S. Clément lui

VIII. C. I. ait écrit depuis la mort de S. Pierre, comme le suppose cette Lettre. N°. III. De même, quoique les Commentaires de S. Paul attribués à S. Ambroise aient été cités sous son nom par un très-grand nombre d'Auteurs, & l'œuvre imparfait sur S. Matthieu sous celui de S. Chrysostôme, tout le monde néanmoins convient aujourd'hui qu'ils ne sont pas de ces Saints, mais d'autres Auteurs anciens engagés dans beaucoup d'erreurs.

Enfin les Actes que nous voyons des Conciles de Sinuesse sous Marcellin, de deux ou trois de Rome sous S. Sylvestre, & d'un autre de Rome sous Sixte III, seroient suffisants pour nous persuader de la vérité de ces Conciles, s'ils ne contenoient rien que de raisonnable, & qui eût du rapport au temps qu'on attribue à ces Conciles : mais ils en contiennent tant de déraisonnables, & qui ne conviennent point à ces temps-là, qu'il y a grande apparence qu'ils sont faux & supposés.

Voilà quelques remarques qui peuvent servir en ces sortes de jugements : mais il ne faut pas s'imaginer qu'elles soient de si grand usage, qu'elles empêchent toujours qu'on ne s'y trompe. Tout ce qu'elles peuvent au plus, est de faire éviter les fautes les plus grossières, & d'accoutumer l'esprit à ne se pas laisser emporter par des lieux communs, qui ayant quelque vérité en général, ne laissent pas d'être faux en beaucoup d'occasions particulières : ce qui est une des plus grandes sources des erreurs des hommes.

C H A P I T R E XVI.

Du jugement qu'on doit faire des accidents futurs.

CEs regles qui servent à juger des faits passés, peuvent facilement s'appliquer aux faits à venir. Car comme l'on doit croire probablement qu'un fait est arrivé, lorsque les circonstances certaines que l'on connoît sont ordinairement jointes avec ce fait, on doit croire aussi probablement qu'il arrivera, lorsque les circonstances présentes sont telles qu'elles sont ordinairement suivies d'un tel effet. C'est ainsi que les Médecins peuvent juger du bon ou du mauvais succès des maladies ; les Capitaines des événements futurs d'une guerre, & que l'on juge dans le monde de la plupart des affaires contingentes.

Mais à l'égard des accidents où l'on a quelque part, & que l'on peut ou procurer, ou empêcher en quelque sorte par ses soins, en s'y exposant, ou en les évitant, il arrive à plusieurs personnes de tomber dans
une

une illusion qui est d'autant plus trompeuse, qu'elle leur paroît plus raisonnable. C'est qu'ils ne regardent que la grandeur & la conséquence de l'avantage qu'ils souhaitent, ou de l'inconvénient qu'ils craignent, sans considérer en aucune sorte l'apparence & la probabilité qu'il y a que cet avantage ou cet inconvénient arrive ou n'arrive pas. VIII. C. 2.
N°. III.

Ainsi lorsque c'est quelque grand mal qu'ils appréhendent, comme la perte de la vie ou de tout leur bien, ils croient qu'il est de la prudence de ne négliger aucune précaution pour s'en garantir : & si c'est quelque grand bien, comme le gain de cent mille écus, ils croient que c'est agir sagement que de tâcher de l'obtenir si le hasard en coûte peu, quelque peu d'apparence qu'il y ait qu'on y réussisse.

C'est par un raisonnement de cette sorte, qu'une Princesse ayant oui dire que des personnes avoient été accablées par la chute d'un plancher, ne vouloit jamais ensuite entrer dans une maison sans l'avoir fait visiter auparavant ; & elle étoit tellement persuadée qu'elle avoit raison, qu'il lui sembloit que tous ceux qui agissoient autrement étoient imprudents.

C'est aussi l'apparence de cette raison qui engage diverses personnes en des précautions incommodes & excessives pour conserver leur santé. C'est ce qui en rend d'autres défiants jusqu'à l'excès dans les plus petites choses, parce qu'ayant été quelquefois trompés, ils s'imaginent qu'ils le seront de même dans toutes les autres affaires. C'est ce qui attire tant de gens aux Loteries. Gagner, disent-ils, vingt mille écus pour un écu, n'est-ce pas une chose bien avantageuse ? Chacun croit être cet heureux à qui le grand lot arrivera ; & personne ne fait réflexion que s'il est, par exemple, de vingt mille écus, il fera peut-être trente mille fois plus probable pour chaque particulier qu'il ne l'obtiendra pas, que non pas qu'il l'obtiendra.

Le défaut de ce raisonnement est, que pour juger de ce que l'on doit faire pour obtenir un bien, ou pour éviter un mal, il ne faut pas seulement considérer le bien & le mal en soi, mais aussi la probabilité qu'il arrive ou n'arrive pas ; & regarder géométriquement la proportion que toutes ces choses ont ensemble : ce qui peut être éclairci par cet exemple.

Il y a des jeux où dix personnes mettant chacun un écu, il n'y en a qu'un qui gagne le tout, & tous les autres perdent : ainsi chacun n'est au hasard que de perdre un écu, & en peut gagner neuf. Si l'on ne considéroit que le gain & la perte en soi, il sembleroit que tous y ont de l'avantage : mais il faut de plus considérer que si chacun peut gagner neuf écus, & n'est au hasard que d'en perdre un, il est aussi neuf fois

VIII. C. l. plus probable à l'égard de chacun qu'il perdra son écu , & ne gagnera N^o. III. pas les neuf. Ainsi chacun a pour soi neuf écus à espérer , un écu à perdre ; neuf degrés de probabilité de perdre un écu , & un seul de gagner les neuf écus : ce qui met la chose dans une parfaite égalité.

Tous les jeux qui sont de cette sorte sont équitables , autant que les jeux le peuvent être ; & ceux qui sont hors de cette proportion sont manifestement injustes. Et c'est par-là qu'on peut faire voir qu'il y a une injustice évidente dans ces especes de jeu qu'on appelle Loteries ; parce que le maître de loterie prenant d'ordinaire sur le tout une dixieme partie pour son préciput , tout le corps des joueurs est dupé en la même maniere que si un homme jouoit à un jeu égal ; c'est-à-dire , où il y a autant d'apparence de gain que de perte , dix pistoles contre neuf. Or si cela est défavantageux à tout le corps , cela l'est aussi à chacun de ceux qui le composent ; puisqu'il arrive de-là que la probabilité de la perte surpasse plus la probabilité du gain , que l'avantage qu'on espere ne surpasse le défavantage auquel on s'expose , qui est de perdre ce qu'on y met.

Il y a quelquefois si peu d'apparence dans le succès d'une chose , que quelque avantageuse qu'elle soit , & quelque petite que soit celle que l'on hasarde pour l'obtenir , il est utile de ne la pas hasarder. Ainsi ce seroit une sottise de jouer vingt sols contre dix millions de livres , ou contre un Royaume , à condition que l'on ne pourroit le gagner , qu'au cas qu'un enfant arrangeant au hasard les lettres d'une Imprimerie , composât tout d'un coup les vingt premiers vers de l'Enéide de Virgile. Aussi , sans qu'on y pense , il n'y a point de moment dans la vie où l'on ne la hasarde plus qu'un Prince ne hasardera son Royaume en le jouant à cette condition.

Ces réflexions paroissent petites , & elles le sont en effet si on en demeure là ; mais on les peut faire servir à des choses plus importantes : & le principal usage qu'on en doit tirer , est de nous rendre plus raisonnables dans nos espérances & dans nos craintes. Il y a , par exemple , beaucoup de personnes qui sont dans une frayeur excessive lorsqu'ils entendent tonner. Si le tonnerre les fait penser à Dieu & à la mort , à la bonne heure , on n'y sauroit trop penser : mais si c'est le seul danger de mourir par le tonnerre , qui leur cause cette appréhension extraordinaire , il est aisé de leur faire voir qu'elle n'est pas raisonnable. Car de deux millions de personnes c'est beaucoup s'il y en a une qui meure en cette maniere ; & on peut dire même qu'il n'y a guere de mort violente qui soit moins commune. Puis donc que la crainte d'un mal doit être proportionnée non seulement à la grandeur du mal , mais aussi à la pro-

habilité de l'événement, comme il n'y a guere de genre de mort plus rare que de mourir par le tonnerre, il n'y en a guere aussi qui nous dûnt causer moins de crainte, vu même que cette crainte ne sert de rien pour nous le faire éviter.

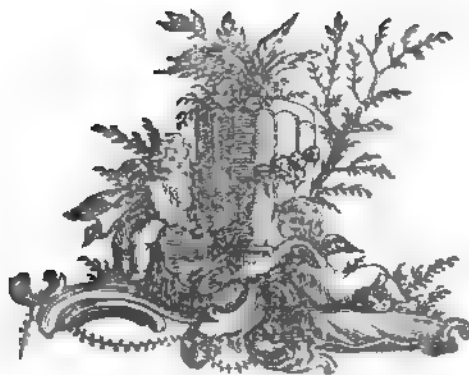
C'est par-là non seulement qu'il faut détromper ces personnes qui apportent des précautions extraordinaires & importunes, pour conserver leur vie & leur santé, en leur montrant que ces précautions sont un plus grand mal que ne peut être le danger si éloigné de l'accident qu'ils craignent; mais qu'il faut aussi défabuser tant de personnes qui ne raisonnent guere autrement dans leurs entreprises qu'en cette maniere: il y a du danger en cette affaire, donc elle est mauvaise: il y a de l'avantage dans celle-ci, donc elle est bonne; puisque ce n'est ni par le danger, ni par les avantages, mais par la proportion qu'ils ont entr'eux qu'il en faut juger.

Il est de la nature des choses finies de pouvoir être surpassées, quelque grandes qu'elles soient, par les plus petites, si on les multiplie souvent, ou que ces petites choses surpassent plus les grandes en vraisemblance de l'événement, qu'elles n'en sont surpassées en grandeur. Ainsi le moindre petit gain peut surpasser le plus grand qu'on se puisse imaginer, si le petit est souvent réitéré, ou si ce grand bien est tellement difficile à obtenir, qu'il surpasse moins le petit en grandeur, que le petit ne le surpasse en facilité. Et il en est de même des maux que l'on appréhende; c'est-à-dire, que le moindre petit mal peut être plus considérable que le plus grand mal, qui n'est pas infini, s'il le surpasse par cette proportion.

Il n'y a que les choses infinies, comme l'éternité & le salut, qui ne peuvent être égalées par aucun avantage temporel: & ainsi on ne les doit jamais mettre en balance avec aucune des choses du monde. C'est pourquoi le moindre degré de facilité pour se sauver vaut mieux que tous les biens du monde joints ensemble; & le moindre péril de se perdre, est plus considérable que tous les maux temporels considérés seulement comme maux.

Ce qui suffit à toutes les personnes raisonnables pour leur faire tirer cette conclusion, par laquelle nous finirons cette Logique: que la plus grande de toutes les imprudences est, d'employer son temps & sa vie à autre chose qu'à ce qui peut servir à en acquérir une qui ne finira jamais; puisque tous les biens, & tous les maux de cette vie ne sont rien en comparaison de ceux de l'autre, & que le danger de tomber dans ces maux est très-grand, aussi-bien que la difficulté d'acquérir ces biens.

VIII. C. 1. Ceux qui tirent cette conclusion , & qui la suivent dans la conduite
 N°. III. de leur vie , sont prudents & sages , fussent-ils peu justes dans tous
 les raisonnements qu'ils font sur les matieres de science ; & ceux qui ne
 la tirent pas , fussent-ils justes dans tout le reste , sont traités dans l'E-
 criture de fous & d'insensés , & font un mauvais usage de la Logique ,
 de la raison & de la vie.



T A B L E

DES DISCOURS ET CHAPITRES.

P R E M I E R D I S C O U R S ,

Où l'on fait voir le dessein de cette nouvelle Logique. 105

S E C O N D D I S C O U R S ,

Contenant la réponse aux principales objections qu'on a faites contre cette Logique. 115

La Logique ou l'Art de penser. 125

P R E M I E R E P A R T I E ,

Contenant les réflexions sur les idées , ou sur la première action de l'esprit , qui s'appelle concevoir.

| | | |
|-------------|--|----------|
| CHAPITRE I. | D es idées selon leur nature & leur origine. | page 127 |
| CHAP. II. | Des idées considérées selon leurs objets. | 134 |
| CHAP. III. | Des dix Catégories d'Aristote. | 137 |
| CHAP. IV. | Des idées des choses, & des idées des signes. | 139 |
| CHAP. V. | Des idées considérées selon leur composition ou simplicité. Où il est parlé de la manière de connoître par abstraction ou précision. | 141 |
| CHAP. VI. | Des idées considérées selon leur généralité, particularité & singularité. | 144 |
| CHAP. VII. | Des cinq sortes d'idées universelles; genres, especes, différences, propres, accidents. | 146 |
| CHAP. VIII. | Des termes complexes, & de leur universalité ou particularité. | 151 |
| CHAP. IX. | De la clarté & distinction des idées, & de leur obscurité & confusion. | 156 |
| CHAP. X. | Quelques exemples de ces idées confuses & obscures, tirés de la Morale. | 162 |
| CHAP. XI. | D'une autre cause qui met de la confusion dans nos pensées & dans nos discours, qui est que nous les attachons à des mots. | 168 |

| | | |
|----------------------------------|--|-----|
| VIII. C L. N ^o . III. | CHAP. XII. Du remède à la confusion qui naît dans nos pensées & dans nos discours de la confusion des mots : où il est parlé de la nécessité & de l'utilité de définir les noms dont on se sert, & de la différence de la définition des choses d'avec la définition des noms. | 170 |
| | CHAP. XIII. Observations importantes touchant la définition des noms. | 175 |
| | CHAP. XIV. D'une autre sorte de définitions de noms, par lesquels on marque ce qu'ils signifient dans l'usage. | 178 |
| | CHAP. XV. Des idées que l'esprit ajoute à celles qui sont précisément significées par les mots. | 183 |

SECONDE PARTIE.

Contenant les réflexions que les hommes ont faites sur leurs jugements.

| | | |
|-------------|--|-----|
| CHAP. I. | D es mots par rapport aux propositions. | 187 |
| CHAP. II. | Du verbe. | 193 |
| CHAP. III. | Ce que c'est qu'une proposition : & des quatre sortes de propositions. | 197 |
| CHAP. IV. | De l'opposition entre les propositions qui ont même sujet & même attribut. | 200 |
| CHAP. V. | Des propositions simples & composées. Qu'il y en a de simples qui paroissent composées & qui ne le sont pas, & qu'on peut appeller complexes. De celles qui sont complexes par le sujet ou par l'attribut. | 202 |
| CHAP. VI. | De la nature des propositions incidentes qui font partie des propositions complexes. | 205 |
| CHAP. VII. | De la fausseté qui se peut trouver dans les termes complexes, & dans les propositions incidentes. | 208 |
| CHAP. VIII. | Des propositions complexes selon l'affirmation ou la négation ; & d'une espece de ces sortes de propositions que les Philosophes appellent modales. | 211 |
| CHAP. IX. | Des diverses sortes de propositions composées. | 213 |
| CHAP. X. | Des propositions composées dans le sens. | 219 |
| CHAP. XI. | Observations pour reconnoître dans quelques propositions exprimées d'une manière moins ordinaire, quel en est le sujet & quel en est l'attribut. | 225 |
| CHAP. XII. | Des sujets confus, équivalents à deux sujets. | 227 |
| CHAP. XIII. | Autres observations pour reconnoître si les propositions sont universelles ou particulières. | 230 |
| CHAP. XIV. | Des propositions où l'on donne aux signes le nom des choses. | 236 |

| | | |
|---|-----|--------------------|
| CHAP. XV. Des deux sortes de propositions, qui sont de grand usage dans les sciences; la division & la définition. Et premièrement de la division. | 240 | VIII. CL. N°. III. |
| CHAP. XVI. De la définition qu'on appelle définition de choses. | 243 | |
| CHAP. XVII. De la conversion des propositions, où l'on explique plus à fond la nature de l'affirmation & de la négation, dont cette conversion dépend. Et premièrement de la nature de l'affirmation. | 247 | |
| CHAP. XVIII. De la conversion des propositions affirmatives. | 249 | |
| CHAP. XIX. De la nature des propositions négatives. | 251 | |
| CHAP. XX. De la conversion des propositions négatives. | 253 | |

TROISIEME PARTIE.

Du Raisonnement.

| | |
|---|-----|
| CHAP. I. D E la nature du raisonnement, & des diverses especes qu'il y en peut avoir. | 254 |
| CHAP. II. Division des syllogismes en simples & en conjonctifs; & des simples en complexes & en complexes. | 257 |
| CHAP. III. Regles générales des syllogismes simples complexes. | 258 |
| CHAP. IV. Des figures & des modes des syllogismes en général. Qu'il ne peut y avoir que quatre figures. | 263 |
| CHAP. V. Regles, modes & fondement de la premiere figure. | 266 |
| CHAP. VI. Regles, modes & fondement de la seconde figure. | 268 |
| CHAP. VII. Regles, modes & fondement de la troisieme figure. | 271 |
| CHAP. VIII. Des modes de la quatrieme figure. | 273 |
| CHAP. IX. Des syllogismes complexes, & comment on les peut réduire aux syllogismes communs, & en juger par les mêmes regles. | 276 |
| CHAP. X. Principe général, par lequel, sans aucune réduction aux figures & aux modes, on peut juger de la bonté ou défaut de tout syllogisme. | 281 |
| CHAP. XI. Application de ce principe général à plusieurs syllogismes, qui paroissent embarrassés. | 284 |
| CHAP. XII. Des syllogismes conjonctifs. | 287 |
| CHAP. XIII. Des syllogismes dont la conclusion est conditionnelle. | 292 |
| CHAP. XIV. Des enthymêmes & des sentences enthymématiques. | 295 |
| CHAP. XV. Des syllogismes composés de plus de trois propositions. | 297 |
| CHAP. XVI. Des dilemmes. | 299 |
| CHAP. XVII. Des lieux ou de la méthode de trouver des arguments. Comme, bien, cette méthode est de peu d'usage. | 301 |
| CHAP. XVIII. Division des lieux en lieux de Grammaire, de Logique & de Métaphysique. | 305 |

| | | |
|-----------------------|---|-----|
| VIII. C. L. | CHAP. XIX. Des diverses manieres de mal raisonner, que l'on appelle | |
| N ^o . III. | <i>sophismes.</i> | 310 |
| | CHAP. XX. Des mauvais raisonnemens que l'on commet dans la vie ci- | |
| | vile & dans les discours ordinaires. | 327 |

QUATRIEME PARTIE.

De la Méthode.

| | | |
|-------------|--|-----|
| CHAP. I. | D E la science. Qu'il y en a. Que les choses que l'on con- | |
| | noît par l'esprit, sont plus certaines que ce que l'on connoît par les | |
| | sens. Qu'il y a des choses que l'esprit humain est incapable de savoir. | |
| | Utilité que l'on peut tirer de cette ignorance nécessaire. | 354 |
| CHAP. II. | Des deux sortes de méthode, analyse & synthese. Exemple de | |
| | l'analyse. | 362 |
| CHAP. III. | De la méthode de composition, & particulièrement de celle | |
| | qu'observent les Géometres. | 368 |
| CHAP. IV. | Explication plus particuliere de ces regles; & premièrement | |
| | de celles qui regardent les définitions. | 370 |
| CHAP. V. | Que les Géometres semblent n'avoir pas toujours bien compris | |
| | la différence qu'il y a entre la définition des mots & la définition des | |
| | choses. | 374 |
| CHAP. VI. | Des regles qui regardent les axiomes; c'est-à-dire, les propo- | |
| | sitions claires & évidentes par elles-mêmes. | 376 |
| CHAP. VII. | Quelques axiomes importants, & qui peuvent servir de prin- | |
| | cipes à de grandes vérités. | 381 |
| CHAP. VIII. | Des regles qui regardent les démonstrations. | 384 |
| CHAP. IX. | De quelques défauts qui se rencontrent d'ordinaire dans la mé- | |
| | thode des Géometres. | 386 |
| CHAP. X. | Réponse à ce que disent les Géometres sur ce sujet. | 391 |
| CHAP. XI. | La méthode des sciences réduite à huit regles principales. | 393 |
| CHAP. XII. | De ce que nous connoissons par la foi, soit humaine, soit di- | |
| | vine. | 395 |
| CHAP. XIII. | Quelques regles pour bien conduire sa raison dans la créance | |
| | des événemens qui dépendent de la foi humaine. | 397 |
| CHAP. XIV. | Application de la regle précédente à la créance des miracles. | 401 |
| CHAP. XV. | Autres remarques sur le même sujet de la créance des événe- | |
| | ments. | 405 |
| CHAP. XVI. | De jugement qu'on doit faire des accidens futurs. | 408 |

